Johann David Michaelis

Moral

Herausgegeben

von

D. Carl Fridrich Stäudlin

Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweiter Theil.

Göttingen,

im Vandenhoek- und Ruprechtschen Verlage.

1792.

Johann David Michaelis

Moral

Herausgegeben

und mit der

Geschichte der christlichen Sittenlehre

begleitet

von

D. Carl Fridrich Stäudlin

Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweiter Theil.

Göttingen,

im Vandenhoek- und Ruprechtschen Verlage.

1792.

Ich habe bei der Herausgabe dieses zwei-
ten Theils der Moral des seeligen Michaelis
nichts zu erinnern, als daß ich die Geschichte
der Sitten und der Sittenlehre der Chri-
sten, welche ich in der Vorrede zum er-
sten Theile versprochen habe, wegen anderer

dringenderer Geschäfte noch nicht liefern kann.

Sie wird als der dritte Theil dieser Moral und zugleich mit einem eigenen Titel versehen, erscheinen. Göttingen den 28. Jul. 1792.

Stäudlin.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung in die Moral.

Was ist philosophische Moral? - - §. 1.
Unterschied der philosophischen Moral von andern verwandten Disciplinen. - - §. 2.

Erster Theil der Moral.

Von der Glückseeligkeit, Pflicht, Sünde, dem moralischen Zustande des Menschen, dem Grundsatze der Moral, der Verpflichtung dazu und der Idee des tugendhaften Menschen.

Glückseeligkeit. - - - §. 3.
Maasstab der Glückseeligkeit. - - §. 4.
Quel-

Inhalt.

Quellen der Glückseeligkeit und Austheilung derselben. - - - - §. 5.
Verhältniß des Glücks und Unglücks. - §. 6.
Hoffnung eines künftigen Lebens. - §. 7.
Pflicht. - - - §. 8.
Woher kommt die Verpflichtung in der Moral? §. 9.
Grundsatz der Moral. - - §. 10.
Moralisches Gefühl. - - §. 11.
Leichtigkeit, die Vorschriften der Moral zu finden. - - - §. 12.
Wille und Freyheit. - - §. 13.
Moralische Vernunft. - - §. 14.
Sinnliche Neigungen, die zur Entdeckung unsrer Pflichten beitragen. - - §. 15.
Einfluß der Exempel. - - §. 16.
Natürliches moralisches Verderben. - §. 17.
Größe dieses Verderbens. - - §. 18.
Ursache desselben. - - - §. 19.
Begriff des Tugendhaften. - - §. 20.

Zweis

Inhalt.

Zweiter Theil der Moral

Von den Pflichten und Tugenden.

Erster Abschnitt

Pflichten gegen Gott.

Erkenntniß Gottes. - - §. 21. 22.
Bekenntniß der Religion. - - §. 23.
Liebe Gottes. - - - §. 24.
Innere Verehrung und Furcht Gottes. - §. 25.
Gehorsam gegen Gott. - - §. 26.
Gehorsam gegen das Gewissen. - - §. 27.
Pflicht gegen die Vorsehung. - - §. 28.
Gebet. - - - - §. 29.
Eid. - - - §. 30 — 33.
Kirche. - - - §. 34 — 36.
Sabbat. - - - §. 37. 38.
Gottesdienstliche Gebräuche. - - §. 39.
Gelübde. - - - §. 40.

Zwei-

Inhalt.

Zweiter Abschnitt

Pflichten gegen uns selbst.

Selbstliebe. - - - - §. 41.
Verleugnung. - - - §. 42.
Tapferkeit. - - - - §. 43.
Inoculation. - - - §. 43.
Selbstgenügsamkeit. - - §. 44.
Luxus. - - - §. 45.
Sinnliche Vergnügungen. - - §. 46.
Vergnügungen des Gemüths. - - §. 47.
Ehre. - - - - §. 48.
Nachruhm. - - - §. 49.
Reichthum. - - - §. 50.
Geld. - - - - §. 51.
Gemeinschaft der Güter. - - §. 52.
Aufsparen. - - - §. 53.
Geiz. - - - §. 54.
Pflichten gegen unser Leben. - - §. 55.
Selbstmord. - - - §. 56.
Pflichten in Ansehung der Speise. - §. 57 — 59.
Verhalten gegen künftiges Glück oder Unglück. §. 60.

Dritter

Inhalt.

Dritter Abschnitt

Pflichten gegen unsre Nebenmenschen.

Ueberhaupt - - - §. 61.
Gegen die Religion des Nächsten. - §. 62.
Gegen den Willen des Nächsten. - §. 63.
Gegen Leib und Leben des Nächsten. - §. 64.
Gegen sein Eigenthum. - - §. 65.
Almosen. - - - §. 66.
Darlehn. - - - §. 67.
Bürge werden. - - - §. 68.
Pflichten gegen die Ehre des Nächsten. §. 69.
Beförderung des Vergnügens des Nächsten. §. 70.
Von der Pflicht, die Wahrheit zu reden. §. 71.
Neid. - - - - §. 72.
Pflicht zur Arbeit. - - - §. 73.
Pflichten gegen die, welche uns näher angehen. §. 74.
Verträge. - - - - §. 75.
Freundschaft. - - - §. 76.
Pflichten gegen Wohlthäter. - - §. 77.
Recht der Selbstvertheidigung. - - §. 78.
Zorn und Rache. - - - §. 79.
Pflichten gegen Beleidiger und Feinde. - §. 80.
Verhalten ganzer Völker gegen ihre Feinde. §. 81.
Ehestand. - - - - §. 82.
Vernichtung des Zwecks des Geschlechtstriebs. §. 83.

Onanie.

Inhalt.

Onanie. - - - - §. 84.
Vorzug des Ehestandes vor dem Concubitus promiscuus. - - - §. 85.
Was zur Ehe erfordert wird. - - §. 86.
Hurerey, Concubinat, Ehebruch. - - §. 87.
Aelterliche Liebe. Was sie vermindert oder aufhebt. Folgerungen. - - §. 88.
Unzertrennlichkeit der Ehe. - - - §. 89.
Oberherrschaft des Mannes. - - §. 90.
Verpflichtung zur Ehe. - - §. 91.
Pflichten der Eheleute. - - - §. 92.
Polygamie. - - - §. 93.
Erziehung der Kinder. - - - §. 94.
Pflichten gegen Fündlinge und Waisen. - §. 95.
Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern. - §. 96.
Von der Sclaverei. - - - §. 97.
Pflichten zwischen Herrn und Leibeignen. - §. 98.
Republik oder grösere Gesellschaft. - §. 99.
Form der Republik. Recht der Fürsten - §. 100.
Pflichten der Regenten. - - - §. 101.
Pflichten des Bürgers. - - - §. 102.
Pflichten des Staats. - - - §. 103.
Pflichten gegen höhere Geister und gegen Thiere. - - - - §. 104.

Moral.

Moral.

II. Theil. 2. Abschnitt.

Von den Pflichten gegen uns selbst.

Fortsetzung.

§. 50.

Reichthum.

Reichthum, er bestehe in Gelde oder Geldes-werth, ist ein Gut: also fehlen wir nicht, wenn wir seinen Besitz wünschen und suchen.

Ich verstehe hier unter Reichthum nicht unser nöthiges Auskommen: (daß wir Nahrung und Kleider wünschen können, wird niemand leugnen) sondern, mehr als man zur Nothdurft und auf die jetzige Zeit, ja vielleicht mehr, als man im ganzen Leben braucht.

Daß auch das, was über die Nothdurft hinausgehet, ein Gut und erlaubt sey, erhellet theils daraus, weil es uns manches Vergnügen und Bequemlichkeit verschaffen kann, theils aus dem, was ich vom Luxus gesagt habe. Der Vorrath auf das Künftige, und auf mehr als die Lebenszeit, ist auch ein Gut, denn

1) er setzt uns ausser mancher Sorge, die man sich doch nicht ganz aus dem Sinne schlagen kann, wenn man an das Zukünftige denkt:

2) er entreißt uns mancher wirklichen Gefahr künftiges Mangels, wo nicht am nöthigen, doch an allerley Bequemlichkeiten, die wir uns angewöhnt haben. — Sprüchw. X, 15. XIV, 24. XVIII, 11. XXII, 7. Auch sogar Jesus befiehlt uns, um Vorrath auf den künftigen Tag zu bitten Matth. VI, 11.

Es ist wahr, diese Güter des Reichthums sind ungewiß: allein die Probabilität künftiges Mangels ist doch bey Reichen geringer, als bey solchen, die keinen Vorrath auf das Künftige haben.

3) Bey der Ungewißheit, wie lange wir leben, und was für Zeiten im Alter über uns kommen, ist mehr, als wir im Leben brauchen, ein wahres Gut, sonderlich, da es uns noch im Alter Freunde und Pflege erwerben, und, nach der jetzigen Einrichtung der Gesetze, im Tode Kindern oder Freunden gelassen werden kann. Auch Kinder und Witwe nicht unversorgt zu lassen wird doch unser Wunsch seyn, und ist unsere Pflicht, da wir den Kindern ihr Daseyn, dadurch sie bedürftig sind, gegeben haben. Unserer Witwe Zustand und Unabhängigkeit hängt mit der Idee von Nachruhm zusammen.

4) Gewiße für das menschliche Geschlecht ausnehmend nützliche Werke kann man ohne grossen Reichthum nicht unternehmen oder stiften. Das Vergnügen, so man dabey empfin-

det,

det, wenn man seinen Ueberfluß so nützlich für andere anwendet, ist doch auch ein Glück.

5) Der Reichthum giebt Independenz, oft kein kleines Gut.

Reichthum ist also ein Gut: allein ich kann noch hinzusetzen, ein grosses Gut. Fast alle andere können davon abhängig werden; Ehre, Liebe, Vergnügungen des Leibes, Vergnügungen der Seele (denn ich brauche doch wirklich zu Büchern, zu gelehrten und andern Reisen, zu Comödien ꝛc. Geld). Tiefe Armuth hingegen ist ein großes Uebel. Ausser dem, daß Hunger, und Blöße, und Entziehung so vieler Bequemlichkeiten, ein Uebel ist, macht sie, daß, wenn wir auch jetzt genug haben, wir uns doch kaum der ängstlichen Sorgen auf den künftigen Tag entschlagen können: sie ist oft mit Schande verknüpft, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß leicht jemand ohne seine Schuld arm sey, und weil man doch oft andere nach dem Nutzen schätzt, den man von ihm haben kann, vom Reichen aber wenigstens der Arbeitsmann zu verdienen hat: sie macht die Liebe leicht unerhört, der nichts sonst entgegen stehet: sie raubt uns die Mittel der oben genannten Vergnügungen: und, was das ärgste ist, sie ist oft eine starke Verführung zum Laster. Sprüchw. XXX, 8. 9. Nicht blos Diebstahl, sondern auch Betrug, Niederträchtigkeit, Bestechung, Trunkenheit, Hochmuth, Neid, Meineid u. s. f. entstehen oft aus Armuth: und die Armuth in der ersten Hälfte des Lebens, wenn sie auch sonst die

2) er entreißt uns mancher wirklichen Gefahr künftiges Mangels, wo nicht am nöthigen, doch an allerley Bequemlichkeiten, die wir uns angewöhnt haben. — Sprüchw. X, 15. XIV, 24. XVIII, 11. XXII, 7. Auch sogar Jesus befiehlt uns, um Vorrath auf den künftigen Tag zu bitten Matth. VI, 11.

Es ist wahr, diese Güter des Reichthums sind ungewiß: allein die Probabilität künftiges Mangels ist doch bey Reichen geringer, als bey solchen, die keinen Vorrath auf das Künftige haben.

3) Bey der Ungewißheit, wie lange wir leben, und was für Zeiten im Alter über uns kommen, ist mehr, als wir im Leben brauchen, ein wahres Gut, sonderlich, da es uns noch im Alter Freunde und Pflege erwerben, und, nach der jetzigen Einrichtung der Gesetze, im Tode Kindern oder Freunden gelassen werden kann. Auch Kinder und Witwe nicht unversorgt zu lassen wird doch unser Wunsch seyn, und ist unsere Pflicht, da wir den Kindern ihr Daseyn, dadurch sie bedürftig sind, gegeben haben. Unserer Witwe Zustand und Unabhängigkeit hängt mit der Idee von Nachruhm zusammen.

4) Gewiße für das menschliche Geschlecht ausnehmend nützliche Werke kann man ohne grossen Reichthum nicht unternehmen oder stiften. Das Vergnügen, so man dabey empfin-

det,

det, wenn man seinen Ueberfluß so nützlich für andere anwendet, ist doch auch ein Glück.

5) Der Reichthum giebt Independenz, oft kein kleines Gut.

Reichthum ist also ein Gut: allein ich kann noch hinzusetzen, ein grosses Gut. Fast alle andere können davon abhängig werden; Ehre, Liebe, Vergnügungen des Leibes, Vergnügungen der Seele (denn ich brauche doch wirklich zu Büchern, zu gelehrten und andern Reisen, zu Comödien ꝛc. Geld). Tiefe Armuth hingegen ist ein großes Uebel. Ausser dem, daß Hunger, und Blöße, und Entziehung so vieler Bequemlichkeiten, ein Uebel ist, macht sie, daß, wenn wir auch jetzt genug haben, wir uns doch kaum der ängstlichen Sorgen auf den künftigen Tag entschlagen können: sie ist oft mit Schande verknüpft, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß leicht jemand ohne seine Schuld arm sey, und weil man doch oft andere nach dem Nutzen schätzt, den man von ihm haben kann, vom Reichen aber wenigstens der Arbeitsmann zu verdienen hat: sie macht die Liebe leicht unerhört, der nichts sonst entgegen stehet: sie raubt uns die Mittel der oben genannten Vergnügungen: und, was das ärgste ist, sie ist oft eine starke Verführung zum Laster. Sprüchw. XXX, 8. 9. Nicht blos Diebstahl, sondern auch Betrug, Niederträchtigkeit, Bestechung, Trunkenheit, Hochmuth, Neid, Meineid u. s. f. entstehen oft aus Armuth: und die Armuth in der ersten Hälfte des Lebens, wenn sie auch sonst die

Sitten nicht afficirt, hilft doch oft den Geitzigen für die letzte Hälfte bilden, weil man des Sparens, oder des Begehrens einer Kleinigkeit von Gewinst, zu gewohnt wird. Was manche Moralisten so viel von Tugend der Armen sagen, ist Erfahrungswiedrig; sie sind nicht allein nicht tugendhafter wie andere, sondern en gros vorzüglich lasterhaft. Dies habe ich an Vorstehern der Armencassen, bey denen ich Vorsprache für Arme thun wollte, gehöret: und leider gesehen, daß Armenvorsteher durch die bemerkte ausnehmende Bosheit der Armen hartherzig werden.

Auch so ungegründet ist, das moralische Lob armer Völker.

Es ist wahr, der Reichthum ist auch nicht ohne Gefahr für Sitten, und für Glückseeligkeit. Man verläßt sich auf ihn, und

1) wagt daher viel lasterhaftes,

2) denkt weniger an Gott und Gebet. Sprüchw. XXX, 8. 9.

3) beleidiget andere, oder bereitet sich doch nicht zu, andern nützlich zu werden.

Blos schon dies letzte macht uns verächtlich. Denn den, der andern nicht nützlich ist, schätzen um des blossen Reichthums willen nur wenige, sein Schuster, sein Schneider, sein Schmarutzer, und das sind wahrhaftig die Leute nicht, deren Urtheil uns sehr vergnügen wird. Es raubt uns auch unser Vergnügen: denn dem

unthä-

unthätigen Reichen, der sich nicht cultivirt hat, durch Lectüre oder Arbeit sich zu amüsiren, wird die Zeit lange, und er sitzt mitten im Ueberfluß als im Gefängniß. Indes kann man diese Folgen des Reichthums leichter vermeiden, wenn man will. Mittelmässigkeit ist für die Moral der sicherste Stand.

Der Reichthum ist also freilich ein Gut, aber

1) eins das nicht alle erlangen können noch erlangen sollen, denn Arme sind auch in der Welt nöthig.

2) ein sehr ungewisses und leicht zu verlierendes.

§. 51.

Vom Gelde.

Geld vertrit uns gemeiniglich die Stelle alles übrigen Reichthums und Ueberflusses. Weil man es aber nicht unmittelbar essen, trinken und zur Bedeckung der Blösse anwenden kann, so haben einige kurzsichtige Moralisten ihm allen Werth abgesprochen, und die Thorheit des Geitzes hauptsächlich darin gesetzt, daß man eine so unnütze Sache, so hoch schätze. Ich muß hier die Vertheidigung des Geldes übernehmen: und da die Moral so viel mit dem Gelde, und dem Laster, daß das Geld zum Abgott macht, zu thun hat, so ist nöthig, daß wir erst über die Natur des Geldes philosophiren.

Man hat durch einen nach und nach entstandenen Vertrag den edlen Metallen einen willkührlichen Werth gegeben, vermöge dessen sie eine gewisse Summe von Gütern vorstellen sollen, so daß man diese Güter für sie, als gleich viel Werth, eintauschen kann. Das heißt, sie sind Geld, oder, wenn ich es anders nennen will, der Maasstab aller Handlung.

Diese Erfindung ist vortrefflich, und der Nutzen des Geldes bestehet darin

1) daß das Geld einen bestimmten Werth hat, der zum Maasstab der Handlung dienen kann.

Ohne dieses würden in Handel und Wandel unendliche Uebervortheilungen und Weitläuftigkeiten seyn. Z. B. sollte der Schuster mit Wein bezahlt werden, so wäre jedesmahl neues Handeln nöthig, sonderlich wenn er etwan den Wein nicht brauchte, und ihn deswegen gering achtete, da man ihm denn desto mehr Wein bieten müßte, je geringer er ihn schätzte. So oft man Waare gegen Waare austauscht, ist über zweyerley zu handeln, das sich nicht wohl vergleichen läßt: und wenn man nicht einen gemeinschaftlichen Maasstab hätte, Güter von ganz verschiedener Art, z. B. Wein, Bücher, Schinken, Brodt, unter einerley Nenner zu bringen, so wären unendliche Uebervortheilungen nicht zu vermeiden. Es würde lange und

unge-

ungewisse Rechnungen geben; und da andere Dinge ihren Werth oft sehr plötzlich verändern, so würde sonderlich das Leihen und Wiederbezahlen in Waaren von verschiedener Gattung, sehr verwickelt werden.

Die Alten haben schon gesagt, was ein Reisender aus dem Monde auch sagen würde: Geld sey ein Mittel, leichter zu rechnen, ohne daß auf den innern Werth gesehen werde. Es ist gleichsam eine Obligation des ganzen menschlichen Geschlechts an mich, über das, was ich von brauchbaren Sachen zu fodern habe: eine Obligation die nicht leicht refusirt wird, wenn unr der andere die Sache hat, die ich verlange.

2) Die Waare, die der andere zur Bezahlung geben könnte, brauche ich oft nicht, und die, so ich brauche und verlange, hat er nicht.

3) Es bringt eine grosse Menge Werth oder Waare, in eine sehr kleine Masse und Gewicht zusammen, und macht sie portatil, und zum Reisen und Verschicken bequem: da, wenn ich eben den Werth an Waaren mit mir führen sollte, oft die Fracht mehr betragen würde, als die Sache werth ist.

Man kann wirklich sagen, die Noth habe das Geld erfunden: denn einen Maasstab brauchte man doch. Es ist nicht, wie man vorgiebt, die Quelle neuer Laster, denn hätte man kein Geld,

so würden Waaren und Geldeswerth eben den Geiz erwecken, der sich jetzt vorzüglich auf Geld determinirt. Vielleicht wäre der Unterschied, daß der Geiz sich alsdenn in mehrere besondere Gattungen thörichter und lächerlicher Begierden theilte. Vielleicht wäre der eine auf Käse, der andere auf Tücher, der dritte auf Wein, den er verderben liesse, geitzig. Das Laster des Geitzes bliebe in 1000 Gestalten statt Einer. Und dabey würde der Betrug viel leichter und gewöhnlicher und die Uebervortheilung fast unvermeidlich seyn.

Es ist wahr, man könnte anderes Geld gebrauchen. Gold und Silber ist vermuthlich zuerst nur eine zum Staat getragene Waare gewesen, und endlich so allgemein beliebt geworden, daß man sie zum Gelde, und Maasstabe der Preise annahm. Es ist aber wirklich bequemer, als alle andere bisher erdachten Gattungen von Gelde, weil es

1) nicht ohne grosse Kosten nachzuahmen steht. Man kann Gold aus Silber machen, allein es kommt theurer zu stehen, als das natürliche. Sollte einmahl Alchimie wirklich erfunden werden, so wäre alsdenn Gold zum Gelde unnüz, weil man es nachmachen könnte. Dies würde ein erschreklich Unglück seyn: denn jeder, dessen Vermögen und Capitalien in Gold bestanden hätten, würde auf einmahl zum Bettler, und es würden wegen Widerbezahlung der Dahrlehne die intricatesten Processe entstehen, weil der Werth des

Gol-

Goldes, und seine Proportion gegen Silber, nie einen Monath lang einerley bleiben würde, bis es endlich zu seinem wahren Gleichgewicht sünke. Eben so würden alle Pachtcontracte, Besoldungen 2c. kurz alle Versprüche einer gewissen Summe Geldes, nur Materie zu Processen werden. Silber würde man fodern, und der Zahlende Gold anbieten.

Der Preis des Silbers, weil solches nun fast das einzige Geld wäre, würde enorm steigen, und wer in Silber schuldig wäre, mehr bezahlen müssen, als er bekommen hätte.

Wer in ungenannten Sorten schuldig wäre, wie z. B. in Kaufläden, wie der bezahlen sollte, könnte kein bisher erfundenes Recht ausmachen.

Es ist daher ein groß Glück, daß der lapis philosophorum so schwer zu erfinden ist. Vorhanden und möglich muß er seyn, das zeigen Experimente, bey denen man nur nicht gewußt hat, was die tingirende Sache war. Würde er aber wirklich erfunden, so wäre der Erfinder unglücklich, denn man würde ihn bald, wenn es noch gnädig gienge, fest setzen, um sein Geheimniß nicht fremden zu verrathen. Beynahe verdiente er den Tod, wenn er sein Geheimniß nicht verschweigen wollte, weil dadurch so viel Leute unglücklich werden, und so viel Zerrüttung in der Welt entstehen würde: und doch könnte er es nicht einmahl geheim halten, wenn er ohne starke Wache bliebe, denn

fremde

fremde, ja unsere Feinde, die uns mit seinem Golde, dem allmächtigen Metall, bekriegen wollten, würden ihn aus fremden Mauren wegkapern. Der Erfinder würde also ewiger Gefangener seyn müssen. Man setze selbst einen Fürsten, der sie erfände, so würden mächtige Nachbarn sich vielleicht der gefährlichen Person bemächtigen. Ein König könnte vielleicht mit dem lapide Weltrevolutionen anfangen, wenn er ihn erst sparsam brauchte, so daß das Gold nicht zu geschwinde im Preise fiele; wüßten es aber die Nachbarn, so müßten alle auf einmahl sich gegen ihn verbinden, und das Gold, so doch bald im Preise sinken würde, verrufen.

Diese Observation könnte doch wohl einigermaßen die Raserey mindern, mit der bisweilen welche den lapis philosophorum suchen. Im vorigen Jahrhundert thaten es in Deutschland fromme Leute, namentlich die Rosencreuzer. Jacob Böhme gehörte auch mit zu den Suchenden: und einige der ersten Pietisten hoffeten auch, der Stein der Weisen möchte wohl der Lohn der Frömmigkeit seyn. Jetzt ist die Thorheit in Deutschland ausgestorben: allein in Frankreich laborirt die Noblesse daran. (Doch auch ein Herzog in Deutschland, der sein Land dadurch nicht reicher macht). Bey dieser Thorheit der Alchimisten ist es doch ein Glück, daß sie gemeiniglich die Kunst Gold zu machen, die sie suchen, nicht finden; und davor durch 1000 chimische Versuche andere nützliche Sachen,

Medi-

Medicinen, Farben, 2c. erfinden. Ich warne beyläufig hier vor Goldmachern auch deshalb, weil, wenn einiger Profit dabey heraus-kommt, ein Betrug dabey ist, dessen Ersetzung künftig unser Gewissen sehr beunruhigen könnte. Ein Proceß, der mir erzählt ist, dessen sich Alchimisten bedienen, macht unächtes Gold, so nur schwer vom andern Metall abzusondern ist.

2) weil es sich nicht sehr häufig oder leicht finden läßt, so daß ein Müssiggänger nur sammlen dürfe, und um gleichsam eine Obligation auf Conto des menschlichen Geschlechts zu haben.

3) weil es ziemlich unvergänglich ist. Es schabt sich nur wenig ab, bleibt hingegen Jahrtausende hindurch was es war, Gold und Silber. Selbst das Feuer kann Häuser verzehren, aber dem Golde nichts, und dem Silber nicht leicht etwas anhaben.

4) weil es wirklich doch auch einen innern Werth hat, und daher nicht so geschwind im Preise fallen kann, wenn es gleich an Menge zunimt, indem man es doch zu Geräthschaft und Schmuck anwendet. Eben daher kommt es, daß es auch nie völlig seinen Werth verlieren kann, wie etwan Papier, oder Muschelschalen.

5) Weil es sehr portatil, und doch zugleich in kleine Größen theilbar ist. An Golde kann

ich

ich eine gar ansehnliche Summe ohne viele Mühe an einen andern Ort bringen, und wenigstens 200 Mark Gold d. i. 13400 Ducaten, die nur 100 Pf. wiegen, erfodern nicht viel Frachtunkosten. Und doch kann man, wenn man Silber, und zuletzt Kupfer zu Hülfe nimt, so kleine Scheidemünzen verfertigen, als uns irgend nöthig sind.

Man vergleiche hiemit andere Gattungen des Geldes, so wird man den Vorzug des güldenen und silbernen, so daß Kupfer noch für Scheidemünzen bleibt, bald gewahr werden.

1) Banco-Zettel. Sie sind der Nachahmung und dem Betrug unterworfen. Sie haben nach dem Credit der Bank einen unaufhörlich abwechselnden Werth. Der ungerechte oder nothleidende Prinz könnte ihrer in Menge verfertigen lassen, ohne daß man am Ende sich woran halten könnte. Daher werden sie auch keinen allgemeinen Cours ausserhalb Landes haben, und nicht zum Handel mit fremden Nationen dienen können: denn so bald ein Volk, oder Monarch so sie ausgestellet hat, sie nicht honoriren und bezahlen will, so sind sie nichts als Papier, weil sie gar keinen innern Werth und Nutzen haben. —— Sie sind Obligation eines Volks, und ein Volk kann banquerout werden: allein das ganze menschliche Geschlecht, von dem Gold und Silber Obligationen sind, kann nie banquerout werden. Banknoten kann nicht einmahl der Auswärtige, so der Sprache unkundig ist, beurtheilen.

Der

Der innere Werth des Metalles, und daß der Betrug bey demselben schwer ist, und leicht durch Schall, Gewicht, und Gepräge entdeckt wird, giebt dem metallenen Gelde einen unendlichen Vorzug.

Banknoten sind verbrennlich, durch Wasser und andere Sache leicht zu verderben, können nicht einmahl bey sehr öfterm Ausgeben lange dauren, daher sie in kleinen Summen nicht zu gebrauchen sind. Alles dies ist bey Gold und Silber anders. Die dünnere Silbermünze gehet Millionenmahl durch die Hände und reibt sich lange in der Tasche ehe ein Pfennig abgerieben wird. Nicht so die Banknote.

2) Muscheln, die das Geld so mancher alten Völker waren, und es theils noch in Africa und America sind.

Sie finden sich in zu grosser Menge, als daß eine grosse Summe in ihnen portatil genug seyn könnte: und selbst ihre Zerbrechlichkeit macht, daß sie sich von Reisenden nicht wol transportiren lassen.

Sie sind blos den Seeküsten gegeben, die durch diese Partheylichkeit des Maasstabes einen gar zu unbilligen Vortheil vor dem vesten Lande zum voraushaben würden. Daher wird nie das ganze menschliche Geschlecht auf lange in diesen ungerechten Maasstab consentiren, den der Müssigänger an der See ohne Mühe

haben,

haben, und andern ihre Waaren dafür abnehmen kann. Es ist wahr, reiche Metalle sind auch nicht überall: allein sie werden mit Mühe und Kosten gegraben, und geschmolzen. Z. B. ganze Wälder werden zu den Bergwerken des Harzes erfodert, und der Gewinn der Bergwerke ist klein. Daher kann das Land, so Bergwerke hat, eigentlich nicht glücklicher genannt werden, als das, so dafür Ackerbau, Wiesen ꝛc. hat: und der Maasstab ist nicht partheyisch. Hat z. B. das fruchtbare Land einmahl Gold für Wein oder Korn eingetauscht, so bleibt das Gold ihm immer. Sein Weitzen oder Wein ist so gut wie ein Bergwerk. Das wäre bey Muscheln anders, die bald nach dem Eintausch zerbrechen, denn wenn ich die nicht an der Seeküste selbst finde, sondern sie für meinen Wein oder Weitzen als Preis bekomme, so zerbrechen sie mir wohl, ehe ich sie wieder habe ausgeben können. Wem sie also das Seeufer nicht selbst giebt, der verliert bey diesem Muschelgelde.

Eben diese Zerbrechlichkeit der Muscheln macht sie auch zum Gelde untüchtig. Sie bleiben nicht lange genug, und der Reiche, wird arm. Jedes Feuer verwandelt sie in nichts bedeutenden Kalk. Hingegen Gold und Silber bleibt Jahrtausende, und trotzt fast der Zeit, ein kleines Abreiben ausgenommen.

Sie haben endlich keinen innern Werth. Einige Völker tragen sie als Schmuck: aber das

scheint

scheint andern lächerlich. Wenigstens haben sie keinen Nutzen, der sie alsdenn anpreisen könnte, wenn man sie nicht als Zierrath schätzt.

3) Korn. Dies verändert alle Jahr etliche mahl seinen Preis: troknet dazu ein, ist Mäuse- und Wurmfraß. Korn etliche 100 Jahr alt, ist nichts mehr nütze: dahingegen Silber und Gold jetzt so gut ist, als vor viel 1000 Jahren.

4) Vieh. Dies kann keine bestimmte Größe des Werthes geben. Denn ein Stück Vieh ist besser, wie das andere, und wie viel es besser sey, kann auch der erfahrenste nicht genau und auf den Blick beurtheilen. Bey den Metallen kann man dies gleich nach Feinheit und Gewicht mathematisch beurtheilen: allein der Werth des Viehes hängt von zu vielem Umständen ab, die man, so lange es lebt, nicht wissen kann: z. B. Schwere (lebendig wiegt man es doch nicht,) Verhältniß der Knochen gegen das Fleisch, Ueberfluß an Wolle, Milch, Unbändigkeit, ꝛc. ꝛc. Das männliche darunter braucht Futter, ohne es zu verdienen, ist also dem Aufsparenden unnütz, wenn er es nicht zur Zucht anwenden kann. Es verändert seinen Preis plötzlich, bey Viehsterben, oder umgekehrt, bey Seltenheit des Futters im Kriege, bey Misswachs. Es ist nicht portatil genug. Es stirbt, da mir Gold nie stirbt. Es kann durch einen Zufall bald nachher, da ich es bekommen habe sterben; und schon das macht es ungeschickt, der unwei-

gerliche Maasstab der Dinge, und ein Geld zu seyn, das jeder, auch der jetzt kein Vieh braucht, nehmen müste. Es braucht Wartung und Pflege 2c. 2c.

Aus dem bisher gesagten siehet man, daß der Geiz nicht deshalb thöricht ist, weil er etwas liebet, das keinen Nutzen oder innern Werth hat. Gold und Silber haben einen großen innern Werth. Zu Eßgeräthschaft gebraucht, sind sie das unschädlichste für die Gesundheit, da Zinn, Bley, Kupfer, ja selbst mit Glasur überzogene Töpfe, Gift enthalten, wenn Säure dazu kommt, und lange genug auf ihnen wirket: sie sind ferner dem Geschmack und dem Ansehen des Essens nicht zuwider, (wie Eisen ist) dabey schön, und ewig. Das schöne Ansehen dieser Metalle recommandirt sie zum Schmuck: ihre Dauerhaftigkeit zu historischen Medaillen. Allein auf diesen ganzen innern Werth kommt es jetzt nicht einmahl an, sondern Gold und Silber wird als eine Obligation des menschlichen Geschlechts, dafür ich alle Bequemlichkeit des Lebens erhalten kann, als ein überall gültiger Banco-Zettel geliebet.

Die Klage.

Quasque recondiderat, Stygiisque admoverat undis
Effodiuntur opes, irritamenta malorum,

ist poetisch schön, sie ist wahrscheinlich, aber nicht wahr, und daher nicht im Munde des Moralisten erlaubt.

Der wichtigste Einwurf gegen das metallene Geld möchte seyn, daß dessen Ausgrabung aus der Erde und die Zubereitung so viele 100000 beschäftige, die von andern Leuten genährt werden müsten, und deren Hände man nützlicher beym Ackerbau gebrauchen könnte: ferner, daß so vieles brauchbares Holz dabey verschwendet werde. Allein der Einwurf ist schon zur Hälfte durch die eigene Brauchbarkeit des Goldes und Silbers gehoben: doch noch völliger verschwindet er, wenn man bedenkt:

1) daß Gold gemeiniglich nicht viel Mühe macht, sondern in den dürren Wüsten als Goldstaub gefunden wird.

2) daß mit Gold wenn man es aus Bergwerken mit Mühe hohlt, und mit Silber gemeiniglich andere Metalle und Mineralien von fast unentbehrlichem Nutzen gegraben werden, welche schon, ohne Geld zu seyn, die Mühe der Menschen und das angewandte Holz hinlänglich bezahlen. Ohne sie käme, wie man sagt, ein Ducate der Königin von Ungarn 8 mahl so viel als er gilt, und das Ungrische Gold wird nicht einmahl um seinetwillen gesucht. Bley, und sonderlich die Materialien, verdienen hier eine ansehnliche Stelle: sie sind in Manufacturen, auch in der Medicin, so wichtig, allein sie wären unentdeckt geblieben, wenn Silber nicht Geld wäre, und noch jetzt kann man sie nicht suchen, ohne Silber zu finden. Das Silber des Harzes ist in Bley versteckt.

Aus der bisherigen Beschreibung des Geldes folgten die Pflichten, die uns Gesetze auflegen, nicht falsch Geld zu münzen, zu kippen, zu waschen, zu wippen. Dies alles ist ein fürchterlicher Diebstahl an einem uns unbekannten, und umdesto ärger, weil er eine Sache unsicher macht, die das ganze menschliche Geschlecht zum Maasstabe gebraucht.

Es ist ein lobenswürdiges Verfahren des Königs von Spanien wegen der Platina, die gar nicht nach Europa kommen darf, damit das Gold nicht verfälscht werde, weil die Verfälschung so schwer zu erkennen ist.

Was das A. T. gegen falsche Wage und Gewicht redet, geht virtualiter gegen diese Sünde am Gelde, denn man münzte damahls das Silber nicht, sondern wog es. Sprüchw. XVI, 11. Amos VIII, 5. Hos. XII, 7. Sprüchw. XX, 10.

§. 52.

Gemeinschaft der Güter.

Dem bisher gesagten könnte nichts so sehr entgegen seyn, als wenn man, wie es einigen Moralisten beliebt hat, überhaupt alles Eigenthum verbieten, und die communionem bonorum einführen wollte.

Ich setze hier voraus, was das jus naturae vom Eigenthum sagt: und stelle mir blos einen solchen Gegner vor, der glaubt, die Regeln der Moral gehen hier weiter, und befehlen uns, wie sonst öfters, einem natürlichen Rechte zu entsagen. Man will in der Gemei e zu Jerusalem eine Gemeinschaft dre Güter finden, und zur Nachahmung vorstellen: Gesch. II, 44. V, 1. VI. Allein a) waren da besondere Umstände, und Eine Gemeine gegen das Exempel aller andern, ist unser Muster nicht, b) es war keine Gemeinschaft der Güter, sondern bey der Zusammenkunft zu Agapis war alles gemein, und denn verkaufte man Aecker und gab Allmosen davon. Siehe dies ausführlicher bey Gesch. II, 44. Ich setze hier hinzu:

1) zugegeben was doch nicht ist, daß alle Aecker und Häuser verkauft wären, und das Geld in eine gemeinschaftliche Casse gekommen, so ist doch nicht die geringste Spur, daß der tägliche Verdienst in diese Casse kam, und wo das nicht ist, da mangelt das wichtigste von der Gemeinschaft der Güter 2) Aecker in Palästina verkaufen ist etwas anders, als bey uns sie verkauffen, denn der Verkauff galt blos bis auf das Jubeljahr. Duo cum faciunt idem, non est idem. Selbst das göttliche Gesetz vom Jubeljahr ist ein Beweis, daß Gott das Eigenthum für nützlich hält.

Christus redet bisweilen vom Verkaufen der Aecker: Luc. XII, 33. Matth. XIX, 2. aber bey besondern Umständen.

Das im *jure naturae* gegründete Eigenthum soll bleiben, und, einige seltene extraordinaire Fälle ausgenommen, ist die Gemeinschaft der Güter eine schädliche und böse Sache.

1) Das Eigenthum giebt einen lebhaften und allgemeinen Trieb zur Arbeit, indem immer ein Mensch es dem andern zuvor thun will. Dieses Kunststück der Natur sollen wir nicht ändern: wir würden uns dadurch wenigstens das Vergnügen des Fleißes rauben, und ihn aus Vergnügen in Pflicht verwandeln. Eine schlechte und schleppende Metamorphose. Wir würden auch bey aufgehobenem Eigenthum keinen allgemeinen Trieb zur Arbeit, Zwang und Schläge ausgenommen, an dessen Stelle setzen können: denn der Moral und Religion folgen zu wenige, und noch wenigere besiegen dadurch ihre herrschende Leidenschaften in dem Grad, daß sie nicht schädliche Wirkung haben sollten. Wessen herrschende Leidenschaft Faulheit, oder die Begierde nach Plaisirs ist, bey dem würde ungeachtet aller Vorschriften der Moral die Arbeitsamkeit mangelhaft bleiben, wenn ihm nicht der Eigennutz einen neuen Trieb gäbe: denn da die Moral nicht genau bestimmt, wie viel Zeit, und wie eifrig man arbeiten soll, so würde er so wenig oder so langsam arbeiten, als er es irgend vor seinem Gewissen meinte verantworten zu können. Salomon macht schon die Anmerkung, Pred. IV, 4.

2) Eben

2) Eben dies ist auch von Sammlung des Vorraths zu sagen. Sie wird wo nicht unterbleiben, doch nicht so reichlich geschehen, als wo jeder vor sich sorgen muß: daher wird sich bey gewissen ausserordentlichen Zeiten des Miswachses oder anderes Unglücks, Mangel und und Hungersnoth ereignen. Bey einer solchen Gemeinschaft der Güter, als man in der güldenen Zeit dichtet, unterbliebe das Sammlen ganz, bey einer solchen, als man aus Misverstand von Gesch. II. der Kirche zu Jerusalem andichtet, würden schon im zweyten Geschlecht die Aufseher zu befürchten seyn. Denn der Betrüger und der Ehrgeizige würde sich durch Heucheley in ein solch Amt schleichen. Der Aufseher würde bald den Jesuiten in Paraguay gleichen, und alle andern nur Sclaven seyn.

Den großen Nutzen des Auffsparens siehet man am besten bey dem Exempel des Getreides. Sparten dies nicht so viele 1000, auch gewinnsüchtige, Kornjuden auf, so würde

a) weniger Korn gebauet werden, weil man in den meisten Jahren mit wenigerm auskommen kann.

b) bey Miswachs Hungersnoth entstehen, da wir jetzt ein viel kleineres Uebel, Theurung haben.

3) die Aufhebung des Eigenthums schränkt die dem Menschen natürlich so angenehme Frey-

heit ein. In seinem Essen und Trinken muß er von dem Willen anderer dependiren. Seine Arbeit wird müssen abgemessen seyn, folglich sich nicht nach seiner Wahl und Lust richten können. Selbst Ehrlichkeit und Gewissen befehlen ihm gerade nach Proportion der andern zu arbeiten, und dies beständig. Kurz er wird so gut als ein Sclave seyn. Es ist aber doch wol Thorheit, ohne Noth die Freyheit zu verleugnen, und ein Sclave zu werden.

4) Die Gemeinschaft der Güter wird die Materie zum Zank werden, da der eine zu wenig von der gemeinschaftlichen Kasse zu erhalten meint, und bey grossem Mangel erreget sie einen Krieg aller wider alle.

5) Bey dem allen zweifele ich, ob eine Gemeinschaft der Güter im Stande sey, das Eigenthum völlig aufzuheben; sie wird nur den Nahmen ändern. Wie sollen die Güter genossen werden? zu gleichen Theilen? oder zu ungleichen, und nach Proportion der Arbeit die jeder gethan hat? Welches man setzt, da hat jeder an seine quotam ein Anrecht, und diese gehört keinem andern, und ist also sein Eigenthum. Man wird es doch nicht tadeln, wenn der oberste Dispensateur ihm über diese quotam eine Anweisung, einen Zettel, eine Marke giebt, dagegen der Austheiler die Naturalien giebt. Ist dieser Zettel etwas anders als Geld? Kann er den Zettel nicht wie sein eigenes gebrauchen, verschenken? ꝛc. Und so

haben

haben wir Geld und Eigenthum nur unter andern Nahmen.

6) Die Natur hat jedem Thiere einen Instinct gegeben, sich etwas zuzueignen. Dem Hunde kommt schon der Ort seines Aufenthalts als Eigenthum vor. Das kleine Kind eignet sich nach eben dem Instinct bald etwas zu, und fühlt die Idee von Mein und Dein. Kann dieser allgemeine Instinct anders, als dem weisen Urheber der Natur zugeschrieben werden? Kommt er aber von dem her, so ist es der Wille Gottes, daß ein Eigenthum seyn soll.

Die Bibel stellt uns als Haushalter vor, die mit ihrem Eigenthum nützlich umgehen sollen, Luc. XVI, 1-12. Wir sollen uns also wohl nicht von dieser Verwaltung durch Wegwerfung des Eigenthums dispensiren.

Das göttliche Gesetz von Unveräusserlichkeit der Aecker unter dem Israeliten, und dem Jubeljahr zeigt doch auch, daß Gott das Eigenthum gut hält.

Paulus befiehlt den Aeltesten die wohl vorstehen, doppelt Honorarium zu geben: dies setzt ja Eigenthum voraus, 1. Tim. V, 17. 18. Er selbst nimmt von den Philippern Sold, er arbeitet mit den Händen zu seinen Unterhalt: da ist ja keine Gemeinschaft der Güter. Er sammlet für die Juden Almosen, was er davon, und von der Art sie zu sammlen schreibt, sonderlich 1 Cor. XVI, 2.

und 2 Cor. VIII. IX. zeigt ja gewiß, daß er keine Gemeinschaft der Güter einführt.

Die modos acquirendi überlasse ich dem juri naturae. Bey dem per pactum, oder donationem, desgleichen, wenn ich etwas selbst hervorbringe, oder cultivire, entstehet wohl kein Zweifel. Blos bey dem titulo ex occupatione möchte man fragen, ob er auch moralisch recht sey? und ob die Ungleichheit der Eintheilung des Erdbodens kein Unrecht enthalte.

Was die erste Frage anlanget, so lehrt die Natur selbst das jus ex occupatione. Das Thier vertheidiget nach einem Instinct den Platz, den es, so lange als es denken kann, oder früher als ein anderes, besessen hat, mit verdoppeltem Muthe, und stirbt wohl davor: ist hingegen da muthlos, wo ein anderes Thier das jus prioris occupationis hat.

Die andere Frage würde schwerer seyn, so bald der Erdboden dergestalt mit Einwohnern überladen wäre, daß sie sich nicht alle nähren könnten. Wenn ein Volk, wie die Cimbrer und Teutonen, wirklich gar keinen Platz oder Mittel zu seiner Nahrung mehr fände, so würde die Frage entstehen, ob es nicht das Recht habe, andere von ihren occupirten Aeckern zu vertreiben, oder doch sie zu zwingen, daß sie es nähren. Denn jeder Mensch der gebohren wird, scheint an eine ratam des Erdbodens ein Recht zu haben.

Allein so lange noch leere Plätze (wie jetzt häufig) übrig sind, kann niemand sich darüber beklagen, daß gerade in diesem Lande für ihn kein Acker ist. Er kann ihn in Amerika, Sibirien und an hundert andern Orten suchen. Doch wird dies unten mit in die Lehre von den Almosen einfliessen.

Eine vollkommen gleiche Eintheilung des Erdbodens ist ohnehin unmöglich, weil man dessen Inhalt, verschiedene Güte, und Zahl der Einwohner nicht weiß: Dinge, die sich noch dazu unaufhörlich verändern. Auch ist bey ungleicher Eintheilung der Güter überhaupt zu merken, daß doch zwey Größen nie vollkommen gleich sind. Daher wäre auch bey der sorgfältigsten Theilung einige Ungleichheit unvermeidlich, die mit der Zeit stets wächst. Auch bestehet nicht alle unsere Glückseeligkeit in dem Eigenthum und dessen Menge: und den ärmeren ist oft dieser Mangel durch ein Glück anderer Art ersetzt. Mancher verlangt auch sein kleines Eigenthum an Acker, den er bauen soll, nicht, sondern kann und will auf andere Weise besser leben.

Ob Spiel, Lotterie, Wetten, ein rechtmässiger modus acquirendi nach der Moral sind, könnte gefragt werden. Antw. Ist das, was ich besitze, mein Eigenthum, so darf ich es auch veräußern: und da dessen Besitz ohnehin von Glücksfällen dependirt, so kann es nicht unrecht seyn, es unter Condition eines Glückfalls zu veräussern. Indessen wird die Summe so mäßig

seyn

seyn müssen, daß durch ihren Verlust weder mir noch den Meinigen, noch den mir bekannten dürftigen ein Nachtheil entstehe. Da die Bibel das Loos erlaubet und bey Streitfragen über das Mein und Dein anräth, so kann nach ihrer Moral Glücksspiel nnd Lotterie nicht sündlich seyn. Groß ist die Gefahr des Lotto für die Moral des Volks, weil es Gesinde zur Dieberey gewöhnt.

§. 53.

Vom Aufsparen.

Aus dem, was ich oben vom Reichthum gesagt habe, folget, daß man auch aufs künftige sparen dürfe. Der natürliche Trieb der Vorsorge auf das künftige bewirkt dies schon: und in der That, ohne Sparen würde der erste Winter, und noch mehr die erste Noth, einen großen Theil des menschlichen Geschlechts aufreiben. Math. VI, 25. ff. wird nur der Kummer, nicht kluge Vorsorge verboten, nur die μεριμνα die nach V. 3. 4. ein Uebel ist.

Da man auch nicht gerade weiß, wie viel aufs künftige nöthig ist, so ist es besser, wenn im Aufsparen etwas zu viel, als wenn etwas zu wenig geschiehet. Sprüchw. XIII, 11. Denn aus dem, was zu wenig gespart ist, entstehet Mangel. — — — Der Haushälter, der es darauf anfängt, gerade das, was er einnimmt, jährlich aufzuzehren, wird vermuthlich von seinem Capital verzehren, oder, wenn er kein Capital, sondern blos Einkünfte hat, Schulden machen.

Denn

Denn es ist kaum möglich, Einnahme und Ausgabe so gegen einander zu passen, daß sie bey Heller und Pfennig gleich wären. Dies räth schon das Sparen auch dem an, der zu leben hat. Hierzu kommt, die Ausgaben vermehren sich, theils wenn man Familie bekömmt, theils im Alter durch die Schwachheiten und Krankheiten desselben: theils, da die Pretia rerum wegen stets aus der Erde gegrabenen Silbers steigen: und die Einkünfte nehmen wol ab, es fällt etwas davon aus ꝛc. Dies alles macht das Aufsparen vernünftig.

Sparsamkeit ist daher eine Tugend, die aber, gleich andern Tugenden, übertrieben werden kann, und alsdenn zum Laster wird. Tugend und Laster sind hier blos durch das minus und majus unterschieden, jedoch so, daß zwischen beiden eine ziemliche breite Mittelstraße ist, eben weil es besser ist, ein wenig zu viel als zu wenig zu sparen.

Die Tugend der Sparsamkeit braucht man gemeiniglich nur der Jugend anzupreisen: das vorsichtig gewordene Alter übt sie gemeiniglich ohne Ermahnen, und hat mehr nöthig, vor Uebertreibung des Sparens, d. i. vor Geitz, gewarnt zu werden.

Der lasterhafte Gegensatz von Sparsamkeit ist Verschwendung. Sie entstehet gemeiniglich aus Sorglosigkeit, aus Mangel der Erfahrung des Mangels (daher sie der Jugend, die noch nie vor sich gesorget hat, eigen ist) und aus übermäßiger Liebe zu Pracht, Vergnügungen, und

andern einzelnen Gütern. (משחרית der Verpraffer, ist bey Salomon die verhaßte Person. Sprüchw. XVIII, 9. XXVIII, 24. — — Sprüchw. XXI, 17. wie Armuth zum Verschwender macht, und der schädliche Cirkel). Sie stürzt uns in Noth, und in künftigen Mangel solcher Gemächlichkeiten, die wir uns vorhin durch Gewohnheit unentbehrlich gemacht hatten: und wenn es möglich wäre, daß sie allgemein würde, so würde ein grosser Theil des menschlichen Geschlechts durch sie untergehen. Allein hier hat die Natur vorgebeuget, die dem Alter durch Erfahrung, zum Theil auch durch Furchtsamkeit, den Trieb des Sparens stark genug giebt.

§. 54.

Geiz.

So bald die Begierde nach Reichthum übertrieben wird, so ist sie ein Laster, und heißt Geiz. Ein noch vorzüglich vor andern unmässigen Begierden schändliches Laster, weil es nicht, wie Ambition, uns andern Menschen nützlich macht. Es ist auch desto thörichter, weil von einem gewissen Punct an die Vermehrung des Reichthums aufhört ein Gut zu seyn: z. B. wenn ich 100,000 Rthlr. habe, so werde ich in meinem Stande nicht glücklicher leben können, falls ich auch 20000 dazu erspare.

Zum Geiz rechne ich

1) wenn man Reichthum ohne Absicht auf den Nutzen als ein letztes Gut liebet, sein Geld daher nicht gebraucht.

2) wenn

2) wenn man ihn gröſsern Gütern vorziehet, z. B. der Ehre, dem Urtheil der Menschen vom decoro, oder gar, seinen Pflichten, unrecht thut, blos um sich zu bereichern.

3) wenn man die unmerklich kleinen Vermehrungen oder Verminderungen desselben zu vieler Aufmerksamkeit würdig schätzt.

4) wenn man, seiner Ungewiſsheit uneingedenk, ihn als ein für allem Unfall sicherndes Mittel und Schutzgott anbetet. Luc. XII, 16-21.

5) wenn man den Mangel für gar zu unerträglich hält, und mit übertriebener Furcht für ein gröſseres Uebel ansiehet, als er wirklich ist. Die Natur ist einmahl so eingerichtet, daß wir wohl Bequemlichkeiten, aber nicht leicht das Nothwendige, ohne unsere Schuld entbehren werden. Math. VI, 24-34. Hebr. XIII, 5. Sprüchw. XXVIII, 25.

6) thörichte Scheu vor nützlichen Ausgaben.

7) groſse Gewinnsucht, dabey man zu viel wagt. Siehe meine Noten zu Sprüchw. XXVII, 23-27.

Dies Laster hat so verschiedene Gestalten, daß es sich fast nicht gleich siehet.

Es ist werth zu untersuchen, wie dies wunderliche Laster zu entstehen pflege.

1) Von

1) Von Zeit zu Zeit wird man durch Unglücksfälle vorsichtiger, man merkte wie viel Vorrath verlohren gehen könne, und sucht daher mehreren. Dies ist Anfangs die Stimme der Vernunft, allein durch den habitum und Widerholung wird die Stimme zur Neigung, und das oft aus Vernunft geliebte Geld liebt man nun aus Inclination. Daher kommt es, daß Geiz ordentlich das Laster des Alters ist.

2) Eine vorhergehende lange Armuth kann auch daran Schuld seyn, daß der, so reich wird, zu vielen Werth auf eine Kleinigkeit von Gelde setzt: denn er mußte sich vorhin gewöhnen, auf jede Kleinigkeit zu achten, und wenn er nun als Reicher dies noch ferner thut, so ist es Geiz. Vielleicht macht eben diese Armuth einen andern, wenn er reich wird, zum Verschwender: weil er über die Menge des Geldes erstaunt, und meint, es reiche zu allem hin.

3) Wenn die Einnahmen aus vielen 1000 Kleinigkeiten zusammengesetzt sind, so entstehet eben diese Folge. Daher sind die Landprediger gern geitzig, (wenigstens ist es kein Wunder, wenn sie es sind, und sie werden es beschuldiget). Sie würden es nicht seyn, wenn sie dieselbe Einnahme, aber in ganzen Summen, hätten: allein so wächst bey jeder kleinen Einnahme die Freude über das Geld, und die Liebe zum Gelde, so unzählige mahle, daß sie endlich Geitz wird.

4) In

4) In einiger natürlichen Disposition ist eine Anlage zum Geitz, die in der Jugend artig genug aussiehet: eine Furchtsamkeit uud starke Vorsicht auf die Zukunft. In der Jugend pflegen diese sehr sedat und vernünftig zu seyn, auch wohl auf die Ewigkeit vorsichtig d. i. religiös, aber dabey werden sie geitzig. Oft findet man den Geitzigen in allem, was nur nicht mit seinem herrschenden Laster streitet, sehr religiös: die Ursache ist, viel Furcht vor der Zukunft, bey der so sehr etwas leibliches ist, daß manche solcher früh sparsamen Leute an der Auszehrung sterben.

§. 55.

Pflichten gegen unser Leben.

Das Leben ist allerdings ein Gut, ohne welches alle übrigen Güter dieser Welt gar nicht zu gebrauchen sind, und von dem alle unsere angenehme Empfindungen abhängen. Und wenn auch dies nicht wäre, und es uns schiene, als sey es kaum der Mühe werth zu leben, so müssen wir doch der Güte des Schöpfers es zutrauen, daß das Leben, welches er uns gleichsam aufgedrungen hat, nichts übels, sondern ein Gut sey. Wir haben daher eine Pflicht, es zu lieben und zu erhalten.

Ueber das hat die Natur uns eine ungemein starke Liebe des Lebens, auch des elendesten und unglücklichsten Lebens, gegeben, daß man wenigstens so viel sieher, es sey der Wille des Schöpfers gewesen, daß wir unser Leben lieben und erhalten

sollen. Der so sich 1000 mahl den Tod gewünscht hatte, und ihn noch dazu vernünftig gewünscht hatte, der Unglückliche, der Schwindsüchtige, der von schmerzhaften Krankheiten gefolterte, ist lauter Gegenwehr, lauter Begierde nach Hülfe, wenn der Tod zu kommen scheint.

Gedenkt man ein Leben nach dem Tode, so wird dadurch das zeitliche Leben noch in einem viel höhern Grade ein Gut, und schätzbar, weil es eine Zubereitung zur Ewigkeit ist. Wer bisher in einem Zustande war, in welchem er den Uebergang in die Ewigkeit scheuen mußte, weil er sich keines günstigen Urtheils in derselben sondern Strafen gewärtig ist; dem ist die Fortdauer des Lebens das einzige Mittel, höchstem und ewigem Uebel zu entfliehen, ihm ist also das Leben ein Gut, das sich gar gegen nichts taxiren läßt, und wer sich wegen der Ewigkeit nicht sicher weiß, ob er Strafen oder Belohnungen zu gewarten habe, der sollte vernünftiger Weise lieber alles, Gut, Ehre, aufopfern, als sein Leben in eine augenscheinliche Gefahr setzen. Raubet er es sich gar, so handelt er noch thörichter, denn um einem kleinen Uebel zu entgehen, stürzt er sich in ein ewiges. Des Lasterhaften, der eine andere Welt glaubt, Pflicht würde es also seyn, sein Leben über alles zu lieben. Wenn ich aber auch in einem rechtmäßigen Zustande bin, so ist doch das Leben eine Zubereitung auf die Ewigkeit, deren Dauer vielleicht einen Einfluß auf unsere Glückseeligkeit haben kann. Unser Leben ist Zubereitung zum künftigen, nicht blos in so fern wir Gutes thun, sondern

auch

auch da wir leiden, erfahren, versucht, disappointirt werden ꝛc. ꝛc. und dadurch zubereitet werden, künftige Freude empfindlicher zu schmecken. Dies vergißt der Theologe und Moralist oft.

Ueber das wünscht das menschliche Geschlecht die Erhaltung unseres Lebens, indem die Bevölkerung des Erdbodens viel zur Glückseeligkeit beyträgt: und ausser dem ganzen menschlichen Geschlecht pflegen noch einzelne zu seyn, die eine besondere Anforderung an die Erhaltung unsers Lebens haben, Freunde, Republik, Familie.

Aus diesem allen folget,

Erhalte dein Leben.

Gemeiniglich braucht man diese Pflicht nicht erst von der Moral zu lernen, oder sich dazu zu ermuntern. Denn die natürliche Liebe zum Leben ist ohnehin bey den meisten, auch bey den allerunglücklichsten, hinlänglich, sie zu Erhaltung desselben zu treiben, so lange sie nicht in ein Delirium verfallen. Was die Moral ihnen allenfalls zu sage hätte, würde seyn: brauche die besten Mittel dein Leben zu erhalten, welche besten Mittel sie aber freylich nicht einzeln anzeigt: ferner, mässige deine Begierde zu leben, und sey über den Tod, als ein unvermeidlich Uebel nicht gar zu traurig: nimm die Hoffnung eines künftigen Lebens zu Hülfe, um dich darüber zu trösten: erkaufe dein Leben nie mit Versäumung deiner Pflicht: verläugne es um des Gewissens willen: sey tapfer.

So entscheidet die Moral nirgends allgemein die Frage, soll ich den Medicum gebrauchen? nicht einmahl die, soll ich den unstudirten Doctor gebrauchen? Es kommt hier alles auf Umstände an, die sie nicht als gleich zum voraussetzen kann, z. B.

1) ist der Medicus wirklich geschickt, oder ein Knecht seines Systems, ein Unwissender? Wie ungleich sind sie sich! An den Blattern starben, da * * zählte, weniger von denen, die keinen Medicum gebraucht hatten, als von denen, die einen Medicum gebraucht hatten, (* * ausgenommen, der der Natur im Glück gleich kam) konnte hier der sündigen, der keinen Medicum gebrauchte? — — Mancher Medicus will sogar an seinen Kranken Proben machen, und verheimlicht es, dieser schändliche Kerl ist äusserst zu fliehen. — — — Hingegen der wahre der verständige Arzt ist vernünftiger Weise zu gebrauchen: nur, wer kennet den?

Röderer

2) ist die Krankheit dem Medico bekannt, oder neu und unbekannt? Im letztern Fall kann er sehr wohl Schaden thun, wie selbst Hippocrates durch sein Feueranzünden bey der Athenienſischen Pest, dem man zu London unter Carl II. mit so unglücklichem Erfolg nachahmte.

3) hat der unstudirte Doctor Kenntnisse, und *Arcana*? Unsere ersten Urheber der Medi-

Medicin waren doch unstudirte, und wie viel haben wir in der Medicin von den Wilden gelernt. Indes ist wohl gewiß, daß mancher sündiget, wenn er a) aus Geiz oder Ueberklugheit keinen Medicum nimt — b) zum offenbahren Charlatan gehet, der ihn ungesund macht oder tödtet: c) Universalmittel gebraucht, die unmöglich seyn können; oder eine Medicin für alle Krankheiten: d) sein eigener Medicus wird, da er doch nie Medicin gelernt hat, anstatt daß er einen Medicum gebrauchen, oder es der Natur überlassen sollte. Aber die Fälle, wo dies so offenbahr ist, daß die Sache zur Sünde wird, und unter den Richterstuhl der Moral gehört, lassen sich nicht durch Regeln bestimmen: ausser, Sünde ist es, wo der Fehler sehr offenbahr ist, und jedem nachdenken wollenden einleuchten könnte.

Nun ist nicht zu verwundern, wenn die Bibel den Gebrauch der Aerzte weder gebietet noch verbietet. Es ist immer ganz gut, daß kein solch Capitel in den canonischen Büchern steht, als das 38. Jesus Sirachs ist, ob es gleich viel gutes enthält.

Die wichtigste und schwerste Frage entstehet über die Verläugnung des Lebens, und, ob ich ein Recht habe, es mir zu nehmen, wenn es mir beschwerlich wird.

Ich setze hiebey einiges zum voraus, das von allen zugegeben wird, nehmlich

1) Ich habe ein Recht, mein Leben in Gefahr zu setzen, um es entweder vor einer grössern Gefahr zu bewahren, oder großem Ungemach auszuweichen, oder ein großes Glück zu erlangen.

Dies gehört zur Tapferkeit. Es geschiehet nicht nur im Kriege, sondern auch beym Gebrauch mancher Medicamente, deren etliche sehr gefährlich sind, bey chirurgischen Operationen, wo man nicht selten das Leben in Gefahr setzt, blos um langwirigen Schmerz zu vermeiden, ja täglich. Ich kann nicht über die Straße gehen, ohne mein Leben in eine entfernte Gefahr zu wagen, noch weniger zu Schiffe gehen: und wer alle Lebensgefahr vermeiden wollte, möchte als Hypochondriacus aus Mangel der Bewegung sterben. Sprüchw. XXII, 13. lacht Salomon den aus, der dies nicht thun will, und alle Gefahren meidet.

2) Ich thue Recht, *ex pacto* für die ganze Gesellschaft mein Leben *ex pacto* in Gefahr zu setzen.

Dies geschiehet im Kriege: und wenn es niemand thun wollte, müßten wir alle des ersten Ueberwältigenden Sclaven seyn, und denn würde er uns zwingen, für ihn zu fechten. Richt. V, 18. VII, 4. ff.

Ob es auch erlaubt sey, dies für ein fremdes Volk zu thun, darüber ist viel disputirt, sonder-

sonderlich in Absicht auf die Schweizer. Mich dünkt, ich sey alsdenn ein Theil des fremden Volks, wenn ich bey ihm in Kriegesdienste gehe. Ich habe ja Recht, mir die Republik zu wählen, zu der ich gehören will, und bin nicht an den Geburtsort gebunden, nicht glebae adscriptus. — — Zudem so darf ich ja auch einen fremden, so gar einen einzelnen (z. B. den der unter die Räuber fällt) vertheidigen: was kann also tadelhaftes darinn seyn, einem fremden Volke, so mir den Unterhalt giebt, diesen Dienst zu erweisen? Kommt einem der Sold anstößig vor? Aber darf ich mich nie dingen lassen, einen einzelnen durch einen Wald zu begleiten, in dem Gefahr ist? — Die Bibel erlaubt es gewiß, denn die Soldaten die Johannes Luc. III, 14. fragen, sind gedungene Ausländer. Einleitung (dritte Ausgabe) S. 999. 1000.

3) Ich handele daran nicht unrecht, wenn ich mich in eine Gesellschaft begebe, die Todesstrafen übt, und ihr also im Fall eines Verbrechens das Recht gebe, auch mich zu tödten, mich überdas aber in Gefahr setze, daß mein Leben mir genommen werden könnte, wenn ich auch ohne meine Schuld in einen unüberwindlichen Verdacht eines *delicti capitalis* geriethe, oder wenn die Richter ungerecht gegen mich handelten.

Dies alles heißt in der That nichts anders als, ein Bürger oder Unterthan eines Staats

werden, denn da gebe ich dem Staat alles dies Recht. Und ich meine nicht, daß jemand dies für unrecht hält. Denn in der That erhalte ich dadurch mein Leben, welches der Staat schützt. Es ist zehn Millionen gegen eins, daß ich es unschuldig verlieren werde, allein ohne Schutz des Staats wäre ich in beständiger Lebensgefahr. — — Nicht wahr, niemand hält es für moralisch Unrecht nach England zu reisen: und doch setze ich da mein Leben in eine neue Gefahr dieser Art, denn nach den dortigen Gesetzen kann jedes Weibsbild, das Nothzucht gegen mich schwört, mich an den Galgen bringen.

Es ist offenbahr, daß ich bey allem diesen ein Recht über mein Leben übe, und mich als Eigenthümer und Herrn desselben aufführe, sonderlich in dem dritten Falle. Denn ich kann niemanden ein Recht geben, das ich nicht selbst habe: und wenn die Obrigkeit mir über etwas, so im statu naturae keinen Tod verdiente, das Todesurtheil spricht, so ist es so viel, als rechtfertigte ich den Scharfrichter es zu vollziehen. Hier entsteht nun schon die Frage: könnte ich wol selbst auf Geheiß der Obrigkeit mein Scharfrichter seyn? zum Beyspiel mit Socrates den Giftbecher trinken, oder, wie Seneca, mir die Adern öffnen? — — Ich glaube: Ja! denn der Scharfrichter hat alles sein Recht, mich zu tödten von der Obrigkeit, und diese hat es von mir. Mein Stillehalten, ist ja eben so viel, als das Giftnehmen.

Dies

Dies sind die Fälle, über welche das menschliche Geschlecht practisch und theoretisch übereinstimmt. In einigen andern wird das Recht über unser Leben mehr von uns gebraucht, als eben in der Moral behauptet: z. B. wenn in gefährlichen Krankheiten ganz neue Curen, die selbst großer Gefahr unterworfen sind, probiret werden, so der Medicus billig nicht anders, als ex consensu der Patienten, thut: wenn man Sterbenden die Qual des Sterbens verkürzt, oder wenigstens gewisse Mittel nicht gebraucht, die ihre Qual nur verlängern würden; gleichfalls ex consensu praesumto: wenn man wol solchen, die von einem tollen Hunde die Hydrophobie schon bekommen hatten, in Ermangelung eines Gegenmittels die Adern öffnet, welches wieder supponirt; sie haben ein Recht, solches zu verlangen.

In diesem letzten Fall thut man es, weil man den Tod für unvermeidlich hält; und doch sind Mittel wider die Hydrophobie, ja durch Oeffnung der Adern wird wirklich das Leben verkürzt. Ist die Hydrophobie unheilbar, so wird ein jeder sich diese Abkürzung seiner Qual wünschen: indessen ist ihre Unsündlichkeit fast allen den Zweifeln unterworfen, die gegen die Rechtmässigkeit des Selbstmords streiten, und blos darin verschieden, daß hier nicht blos der wählt, der die Empfindung der Angst und des Schmerzes hat, folglich also sich übereilen möchte, sondern das Publicum. Es würde ohngefähr der Fall so seyn, als wenn jemand den Selbstmord mit Erlaubniß der Obrigkeit übte.

§ 56.

Vom Selbstmorde.

Wir kommen nunmehr zu der schweren Frage, über welche die Moral der Völker so verschieden denkt, ist der Selbstmord erlaubt? Ganze Völker billigten ihn ehemals, allein Meinung kann die Sache nicht entscheiden. Die Christen pflegen sie zu misbilligen, allein die Bibel hat eigentlich kein klares Verbot desselben. Denn, du solst nicht tödten, ist so zu nehmen, wie es in jedem Gesetzbuche wird verstanden werden, du solst deinen Nebenmenschen nicht tödten, und noch alsdenn heißt es, unrechtmäßig tödten; denn niemand schließt daraus, daß man sündiget, wenn man eine Fliege todtschläget, ein Schaf abschlachtet, oder im Kriege die Feinde tödtet. Auch im Hebräischen steht wirklich nicht, du solst nicht tödten, (לא תמית) sondern, du solst nicht morden לא תרצח.

Lächerlich ist das Confectarium: in der Bibel sind blos böse Leute, Ahitophel und Judas Ischarioth Selbstmörder, *ergo* ist Selbstmord sündlich. Die Bibel macht ja selbst keine Anmerkungen über die Handlung dieser beiden Leute, sie erzählt blos Geschichte wie sie vorgeht. Freilich selten wird ein Frommer zum Selbstmord Versuchung haben, also kein Wunder, daß unter zwey Selbstmördern kein Frommer ist, beide werden sie wegen Bubenstücke Selbstmörder: aber entscheidet dies die Frage, kann ich

mir

mir um Unglück, oder Unrecht zu entgehen, das Leben nehmen? So wenig man schließt, Ehebruch ist erlaubt, weil zwey Fromme, Abraham und Isaac, ihn ihren Frauen gestatten wollten, so wenig kann man schliessen, der Selbstmord ist Sünde, weil zwey Böse ihn übeten. Eben so lächerlich ist auch, wenn man Röm. XIV, 7. 9. anführet: denn da wird ja der zum Selbstmorde versuchte antworten: ich sterbe dem Herrn, denn ich gedenke durch den Tod zu ihm zu kommen, und danke ihm für dies Ende, das ich meinen Leiden machen kann, gerade so wie V. 6. für die Speise. Vielleicht ist es ein Glück, daß diese Frage, von Rechtmässigkeit des Selbstmordes nirgends in der Bibel klar entschieden ist, und blos auf die philosophische Moral ankommt: denn wenn die Offenbahrung sie entschieden hätte, so könnte kein Christ mit irrendem Gewissen ein Selbstmörder werden, und alle Selbstmörder stürben während einer vorsätzlichen Sünde: und doch ist einigen melancholischen der Selbstmord fast unvermeidlich. So aber kann es seyn, daß manchem sein Selbstmord eine Unwissenheits-Sünde ist und er dabey seelig stirbt. Ich verehre hier das weise Stillеschweigen der Offenbahrung, und es ist genug, daß sie einige Moralien hat, so den Selbstmord abrathen, ohne ihn expressis verbis zu verbieten, die ich in der theologischen Moral vortrage. — — Und umgekehrt, im Fall Selbstmord nicht absolut Sünde wäre, würde es doch gefährlich seyn, wenn die Offenbahrung sich über diese Erlaubniß, so hypothetisch und eingeschränkt es auch geschähe, ausdrücklich erklärte; sonderlich

eine

eine solche, die durch Hoffnung eines künftigen Lebens alle Schrecken des Todes wegnimmt. — — — — Davon, das die christlichen Theologen gethan, was die Offenbahrung weislich unterließ, allen Selbstmord für eine Todt-Sünde, und alle im Selbstmord sterbende für ewig verdammt zu erklären: ist der künstliche und viel abscheulichere Selbstmord die Folge gewesen, da Leute, die einmahl des Lebens gar zu überdrüssig sind, und sich doch vor der Hölle fürchten, andere unschuldige tödten, um von der Obrigkeit wider hingerichtet zu werden, vorher aber Zeit zur Bekehrung zu haben. Ein Laster, das in Koppenhagen so herrschet, daß man neue, und doch oft unzulängliche Gesetze dagegen machen muß. Christian der VI. ließ endlich einen solchen alle gewöhnliche Strafe übersteigenden Verbrecher, dessen Wunsch der Tod war, von unten auf rädern, und lebend auf das Rad flechten. Die Prediger empörten sich dagegen, und schrien es für Grausamkeit aus, ohne zu merken daß ihre Moral an allem Schuld war: er bekam den Coup de Grace, und diese strenge Strafe ward abgeschaft. Das Verbrechen dauert noch, und 1768 hat Christian VII. eine schicklichere Strafe, ewige harte Arbeit mit jährlichem Staupenschlage an dem Orte des Delicti, darauf gesetzt.

Gewisse gewöhnliche Einwendungen gegen den Selbstmord sind ganz unerheblich: z. B.

1) *ex statione, invito, ut imperatore, ita Deo, non discedendum.* Ist blos ein Gleichniß,

niß, und noch dazu ein sehr willkührliches. Denn warum sollen wir gerade als Soldaten, und nach einem militärischen Gesetz, beurtheilt werden? Wer kein Soldat ist, thut, was ihm gut dünkt, ohne Befehl, falls nur kein Gebot entgegen stehet.

2) Wir haben kein Recht über unser Leben, weil wir es uns nicht gegeben haben.

Antw. Im Kriege, bey Gebrauch der Medicin, bey dem Eintrit in eine bürgerliche Gesellschaft, üben wir ohne Zweifel ein Recht über unser Leben; und niemand hat etwas dabey zu erinnern. Was uns geschenkt ist, darüber haben wir ja doch sonst auch ein Recht.

Alles hat uns Gott gegeben, und doch dürfen wir es, wenn wir wollen, veräußern: denn eben da es uns gegeben ist, ist es unser Eigenthum geworden.

Der, so den Selbstmord erlaubt, glaubt eben, es sey Gottes Wille, mein Leben zu Vermeidung eines größern Uebels zu verleugnen.

Was ich aus der Bibel gegen den Selbstmord anführen kann, aber eigentlich kein klar Verbot, ist

1) Hiob. VII, 15. Siehe daselbst die Noten.

2) David scheint 2 Sam. I, 14. 16 zum voraus zu setzen, daß Saul kein Recht gehabt habe, über sein Leben zu disponiren, denn sonst

hätte

hätte ja der Amalekiter recht gethan. Indes haben wir hier blos das Urtheil Davids, und nicht der Offenbahrung selbst vor uns, und es ist alles doch nur Consequenz.

Daß der gewöhnliche Selbstmord sündlich sey, wird sich leicht zeigen lassen; ja auch, daß er fast nie ohne Sünde begangen werden könne. Das Uebel, dem man dadurch entgehen will, ist meistentheils so geringe, oder so wandelbar, daß es mit dem Verlust des Lebens nicht verglichen werden kann, folglich die im vorigen §. angeführten Ursachen mir immer zurufen: erhalte dein Leben. Man schätzt etwan ein Uebel übermäßig groß: und das ist nach dem Urtheil der Vernunft, und der Sittenlehre eben so fehlerhaft, als wenn ich ein Gut unmäßig liebe: (so erhängt sich z. B. der Kaufmann, wenn er die Hälfte seines großen, Vermögens, die er nicht brauchen konnte, verliert) oder man bedenkt nicht wie wandelbahr das Glück sey, und unter was für einer Providenz wir stehen. Ueberlebt der Unglückliche eine kurze Zeit, so wird vermuthlich wieder so viel Vergnügen eintreten, daß es hinlänglich ist, den vorigen Schmerz zu versüssen, falls er nur einige αὐτάρκειαν hat, und nicht gerade die und die Gattung von Gütern für unentbehrlich ansieht. Die Ueberstehung eines großen Unglücks macht einem uoch dazu das darauf folgende Gute empfindlicher. So fließt Selbstmord gemeiniglich aus einem großen Mangel der αὐτάρκεια, und aus einem der täglichen Erfahrung widersprechenden Mistrauen gegen die Providenz:

Die

Die feige Seele
Die müde von der Last des Lebens und
zu klein
Für einen Augenblick von Gram, ins
Heiligthum
Der Gottheit bricht,

ist die Selbstmörderin. Wir sind auch über die Größe und wahrscheinliche Dauer des Uebels eben alsdenn schlechte Richter. Denn bey dem heftigen natürlichen Triebe zu leben, tödtet sich niemand, als der in einem heftigen Affect, oder, der melancholisch und ein wenig wahnwitzig ist, so daß er gewisse Triebe nicht fühlt. Bey solcher Gemütsverwirrung kann man eine so wichtige Sache, als der Selbstmord ist, wol nicht vernünftig überlegen.

Durch den Selbstmord endige ich, anstatt bessere Zeiten zu erwarten, mein Leben gerade um die Zeit, da es am traurigsten ist. Das Unglück ist darin die letzte Scene; und doch ist eben diese Mischung von Glück und Unglück, da das Unglück den Beschluß macht, dem menschlichen Gemüth das bitterste. Nach dem Tode lebt meine Seele entweder, oder sie lebt nicht: ist jenes, und Gott thut kein Wunder, (wozu ich doch gar keine Hoffnung habe) so sind die natürlichen Folgen des Selbstmords eben die, als wenn ich unter den schrecklichsten Vorstellungen einschlafe, da ich denn schrecklich träumen werde: in einem Zustande, in dem ich vielleicht weniger Zerstreuungen, vielleicht gar nicht einmahl äußere Sinnen habe, wird mich die Erinnerung meines letz-

ten Unglücks quälen. Wer sich aus Sehnsucht nach etwas, so er nicht erhalten kann, z. B. unerhörter Liebe, tödtet, muß auch dies Fortgehen marternder Begierden, mit denen seine ganze Phantasey eingenommen ist, in einer anderen Welt, wo sie gar nicht erfüllet werden können, befürchten. Bey dem allen ist die grösseste Gefahr, wenn auch der Selbstmord erlaubt wäre, unseelig zu sterben: denn wie, wenn ich in einer verdammlichen Religion, oder in andern verdammlichen Lastern und Ungehorsam gegen Gott gelebt hätte? Jetzt bin ich nicht im Stande, das eine oder das andere mitten unter dem Lermen der Affecten zu prüfen: lebte ich aber noch länger, so hätte ich zur Prüfung und Besserung mehr Zeit, welche die Providenz mir gegönnet hatte, wenn ich sie nur nicht selbst abkürze.

Cato mag ein Beyspiel seyn. Hätte er es nicht für ein allzugroß Uebel geschätzt, in einer noch dazu temperirten Monarchie zu leben, und Wohlthaten des Feindes anzunehmen: so würde er nach Caesars Tode Roms Freyheit gerettet haben. So starb er für Rom zu früh: und in der allerdummsten Religion erzogen, den einzigen Gott nicht kennend, und dabey voll von Unversöhnlichkeit, vermuthlich auch für sich zu früh. Denkt er nach dem Tode, so denkt er nichts als traurige Bilder, Roms durch seine Schuld und Poltronnerie verursachte Sclaverey.

Ein gegenseitig Beyspiel siehe im Gentlemans Magazine Febr. 1758. p. 69. ff. Hätte Stolwell

Stolwell sich die Adern geöffnet, wie er einmahl vorhatte, so wären mit ihm alle umgekommen: nun erinnert er sich mit Freuden seines Unglücks. Hiob mag ein biblisches Beyspiel gleicher Art seyn.

Daraus, daß dieser Selbstmord sündlich ist, folget noch nicht, daß es unrecht sey, wenn die Obrigkeit den Hydrophobis die Adern öffnet. Der Unterschied ist,

1) hier wählt nicht derjenige allein der im Affect ist.

2) indem die Obrigkeit das Oeffnen der Adern erlaubt, so ist offenbahr, daß der ganzen Gesellschaft kein Remedium wider die Hydrophobie bekannt sey, die aber von selbst nicht vergehen wird.

Ob ein casus singulariſſimus sey, da ich, z. B. meinen Feinden zu entkommen, die grausam mit mir umgehen werden, den Selbstmord wählen darf, weiß ich nicht mit Gewißheit zu bestimmen. Ich wage wenigstens nicht, ihn in allen Fällen zu verdammen.

Anm. I. Wo der Selbstmord nicht eine Landes-Mode ist, scheint sehr oft ein wahres Delirium dabey zu seyn. Ich kenne einen sehr gewissenhaften Theologen in Strasburg, und einen Professor in Leipzig, so sich ohne alle sichtliche Ursache entleibten. Bey dem ersten zeigte sich bey der Section im Körper die Ur-

sache der Entleibung. Es scheint, bey gewissen Leuten sey der Selbstmord fast unwiderstehlich: sie mögen dagegen streiten, wie sie wollen, so kann ein unglücklicher Augenblick, da sie sich übereilen, allen Widerstand zu nichte machen. Wie ihnen in demselben zu Muthe gewesen, ob sie gedacht, oder mechanisch gehandelt haben, weiß niemand nachzusagen.

Anm. II. Bey ganzen Völkern ist der Selbstmord einheimisch: S. Mos. Recht Th. VI. p. 11 s 13. z. E.

1) ehedem bey Römern und Griechen.

Daß hieran theoretische Irrthümer schuld waren, zeigt die jetzige Zeit, da Italiäner und Griechen sich nicht mehr ermorden.

2) Bey den Morensclaven die von Guinea nach Amerika gebracht werden. Hier scheint eine caussa complicata zu seyn:

Größe des Unrechts und Unglücks, da freye edle Leute ohne alle Schuld Sclaven gerade der unmenschlichsten Herren, noch dazu von anderer Gesichtsfarbe, werden: denn hiedurch wird die Menschenliebe verringert, und Verachtung gegen Schwarze nimmt ihre Stelle ein.

Heimweh.

Irrthum, daß sie nach dem Tode nach Guinea zurückkommen. S. Labat von dem Herrn, der drohete, sich auch aufzuhängen, und sie in Guinea zur Zucker Plantage zu brauchen.

3) In

3) In England. Melancholie der Nation, ein in der Erziehung nicht gebrochener und zum Uebel gewöhnter Sinn, und die närrische Einbildung, als sey Selbstmord Tapferkeit, sind hier die Ursache.

4) Koppenhagen. Ich vermuthe, die Ursache sey, die Menge von deutschen Deserteurs, die in Dänische Dienste gehen, dort aber wegen feuchterer Luft das eigentliche Heimweh bekommen, doch aber wegen des Wassers nicht desertiren können. Ich möchte wissen, ob nicht die Selbstmörder dort insgesammt Deutsche sind?

§. 57.

Verhalten gegen die Speise.

Sowohl zur Erhaltung des Lebens, als zum Vergnügen, genießen wir Speise. Das Vergnügen davon dürfen wir schmecken; und es ist ein Kunststück des Schöpfers, uns zu der unserm Leben unentbehrlichen Pflicht des Essens theils durch Hunger, theils durch Vergnügen, zu nöthigen, wenn wir auch der Gesetze der Selbsterhaltung eben so unwissend oder vergessen seyn sollten, als es den meisten Geboten der Sittenlehre zu begegnen pflegt. — Ps. CXLV, 15. 16 Sch. XIV, 17. Predig. II, 24. 25. IV, 12. 13.

Mäßigkeit ist auch hier unsere Pflicht, welche die Gesundheit des Leibes und der Seele von uns fordert. Sonderlich wird sie es in Ab-

sicht der starken Getränke, wegen der fürchterlichen Folgen, welche die Trunkenheit für uns selbst und für unsern Nebenmenschen hat. Wo auch die Trunkenheit stille und unbeleidigend ist, da ist doch dies Laster der eigenen Gesundheit zuwider, und der tödtliche Feind des Gedächtnisses. Je nachdem der Wein ist, ist die Sünde und der Schade grösser: Jenischer Krätzer, oder der chien enragé zu Colmar schadet Leibes- und Seelenkräften ganz anders, als Hochheimer oder Tokayer. Vielleicht ein Rausch vom einen rettet einmahl als Medicin in einem ausserordentlichen Fall von einer anwandlenden Krankheit, und der andere bringt eine Krankheit zu wege. — Von der Unmässigkeit s. Galat. V,21. Rom. XIII, 13. 14. 1 Cor. VI, 10. Vorzüglich Trunkenheit ein noch gröβeres Laster bey Königen, Sprüch. XXXI, 4. 5.

Das Laster der Trunkenheit ist schwer zu überwinden, wo es einmahl eingerissen ist. Dem der einmahl des Trunks gewohnt ist, mangelt alle Freude, so lange er nicht einen kleinen Rausch hat: Melancholie macht ihn von neuem zum Säufer. Bey dem ersten Anfang eines Rausches wächst die Begierde zu trinken, und man ist sich nicht bewußt, zu viel zu trinken: dieser Anfang der Inebriation hänget auch nicht schlechterdings von dem Maas und Qualität des starken Getränks ab, sondern von vielen andern Umständen, z. B. von der Geschwindigkeit des Trinkens, von der Kälte des Ortes, so die Transpiration hindert, von einem Aegerniß so man dabey gehabt hat, (und zum Unglück macht der Aerger durstig, und

auf

auf Wein sehr begierig) von vorhergehender Anstrengung der Gedanken, (wenn ein Studirender den ganzen Tag Ferien hat, kann er mehr vertragen, als wenn er strenge mit dem Kopfe arbeitet). Desto mehr ist Wachsamkeit dagegegen nöthig, und eine Pflicht, sich auch einiges erlaubte zu verweigern, weil die Gränzen des erlaubten und unerlaubten so unkenntlich sind. Bey vielen entsteht der habitus zum Trinken aus Kummer und Sorgen: man will sich den Gram vertrinken. Schulden, und Armuth, sind oft die Mutter der Trunkenheit, die immer tiefer in das Unglück hineinstürzt. Daher findet man unter den Armen so viele Säufer.

Noch schwerer wird es bey einigen, denen die Begierde zum übermässigen Trunk angebohren zu seyn scheint: man siehet leider Beyspiele davon, und Mosheim hat eins in seiner Moral. Bey diesen sind blos moralische, ja sogar blos theologische Gründe, zu schwach: wie sie es denn auch bey den meisten vollkommenen Säufern zu seyn pflegen, sonderlich bey denen, die nicht Wein sondern Brantewein trinken. Opium ist noch schlimmer, als beides, und der stark gewordene habitus ist gar nicht wieder zu überwinden. Der an das Opium sehr gewöhnte stirbt, wenn er es nicht hat. Hasselquists Reise S. 202 - 205. Sie müssen die Hülfe ihrer Freunde imploriren, theils damit diese ihnen das starke Getränk nicht in Uebermaß zukommen lassen, theils, wenn anders nichts hilft, daß sie es ihnen durch medicinische Mittel gar zuwider, und sie zu temporären abstemiis machen. Wem

öfters in Wein ein Brechmittel beygebracht wird, der wird auf eine merkliche Zeit einen Eckel wider allen Wein bekommen; und wenn sich der Appetit wieder einstellet, so muß das Mittel von neuem gebraucht werden. Ein Becher aus regulo antimonii und Zinn bereitet, der wie Silber aussiehet, thut eben diese Dienste: denn wenn der Wein ein wenig in ihm stehet, so wird er emetisch. Doch ist bey solchen Mitteln Vorsichtigkeit und der Rath eines Medici nöthig: denn übermässiges Brechen kann auch den Tod nach sich ziehen, und der tartarus emeticus ist eins der gefährlichen und heftigern Brechmittel. — — Fast möchte ich sagen, sicherer wäre es, wenn ein solcher alle übelschmeckende Medicinen in Wein einnähme. Wäre ich Medicus des Trunkenbolds, so sollte er mir alle Purganzen, alle Ipecacuanha mit Wein einnehmen: er würde es gerne thun, mir für den Wohlschmack danken, und bald Eckel am Wein bekommen.

Ob es erlaubt sey, auf Verordnung des Arzts sich zu betrinken, ist eine casuistische Frage. Ich halte es für erlaubt, eben so gut als Opium nehmen. Denn die Uebermaße im Wein ist nur wegen ihrer Schädlichkeit sündlich.

Eben diese Mäßigkeit, die im Essen und Trinken gilt, ist auch bey dem Gebrauch der Arzeneyen zu beobachten, und zwar noch mehr als bey gewöhnlicher Speise und Trank, weil die meisten Arzeneyen nur im kleinen Arzeneien, im Ueber-

fluß aber Gift sind. Durch die Menge macht man nicht nur ihre gute Wirkung unkräftig, sondern schadet auch seinem Leibe, ja oft dem Gemüthe. Man pflegt gemeiniglich diese Pflicht nicht einzuschärfen: denn der unangenehme Geschmack, damit die Natur vor Giften warnet, macht, daß die Schwelgerey in Arzeneyen kein gewöhnliches Laster ist. Doch finden sich Beyspiele. Durch das Nehmen der Magentropfen wird mancher zum Trunkenbolde: das Opium im Orient ist bekannt, und erzeugt die fürchterlichste Krankheit. Wer Opium in einer Krankheit genommen hat, continuire es ja nicht, niemand nehme es ohne des Medici Befehl; sonst gewöhnt er sich schlimmer, als wenn er Brantewein söffe.

§. 51.

Alle Speisen erlaubt.

Diese Mässigkeit zum vorausgesetzt, ist keine Speise, welche die Moral verböte. Unter den Philosophen habe ich hier hauptsächlich die Pythagoräer zu Gegnern. Im N. T. s. Marc. VII, 14. 15. 16. 1. Tim. IV, 4. 5. 6. Diese Stellen zeigen nicht blos, daß das levitische Speise-Gesetz aufgehoben ist, so wir aus Röm. XIV. Col. II, 16. Gesch. XV. ohnehin wissen, sondern stehen auch den Pythagoräisch-philosophischen Speiseverboten entgegen. Bey Christi gegebener Erklärung dürfen wir nicht fürchten, die und die Speise (z. B. Blut) möchte etwan einen geheimen schädlichen Einfluß auf unser Gemüth haben, den wir nur

nicht merkten, Gott aber wisse, und sie deshalb verboten habe.

Es ist freylich wahr, daß einige Speisen einen Einfluß auf das Gemüth, also auch einen schädlichen, haben können: allein sie äußern ihn doch nur bey häufigem oder übermäßigen Gebrauch; und die diätetischen Regeln der Medicin entdecken ihn. Diese Regeln soll man nicht gar zu genau brauchen, sonst werden sie schädlich: allein sie sehr übertreten ist Unmäßigkeit, und diese Unmäßigkeit ist schon vorhin verboten, darf also nicht als ein besonderes Speisen-Gesetz aufgeführt werden. In einer gewissen Maaße und Umständen sind selbst die Gifte nützlich: und kein Geschöpf Gottes ist bey dem rechten Gebrauch verwerflich.

Ueber Fleisch, Blut, und Wein ist am meisten gestritten worden.

I. Das Fleischessen, dagegen Porphyrius sein Buch de abstinentia schrieb, ist

1) nicht ungesund. Die bloßen vegetabilia machen minder starke Leute, ob sie gleich zu wenigern Krankheiten Anlaß geben sollen. Wiewohl auch wegen der Krankheiten Ausnahmen sind, und das Obst sich doch auch nicht für alle Constitutionen zur Nahrung schickt. Zur Nahrung sage ich, denn dazu wäre sehr viel Obst nöthig, weil es nicht sehr sättiget.

2) nicht

2) nicht unnatürlich. Es giebt noch auſſer den Menſchen Thiere, die Fleiſch und vegetabilia zugleich genieſſen, und ein ſolch Mittelthier iſt auch der Menſch. Er hat einiges mit den carnivoris, anderes mit den non carnivoris animalibus gemein, wie die Anatomie lehrt. Der Mangel groſſer ſpitzer Zähne beweiſet hier nichts: denn wir brauchten dieſes Gewehr nicht, da wir durch unſere Hände genug bewaffnet ſind.

3) nicht wider die Rechte der Thiere.

Die Natur hat ohnehin, wenn auch keine Menſchen wären, einen groſſen Theil der Thiere zum gewaltſamen und frühzeitigen Tode beſtimmt, indem ſie Raubthiere gegeben hat, die nicht anders als von Fleiſch leben können. Gott, der Urheber der Natur, hat den Raubthieren, die er ſo ſchuf, und ihnen einen Fleiſchverdauenſollenden Magen gab, ohne Zweifel ein Recht gegeben, andere Thiere zu zerreiſſen. Nun kann Gott nicht unrecht thun. Er iſt der abſoluteſte Eigenthumsherr ſeiner Geſchöpfe, der ihre Lebenszeit, nnd ihren Tod beſtimmen kann: und über das müſſen wir es ſeiner Güte zutrauen, daß er ihnen hierin entweder eine Wohlthat erzeiget, oder doch das Uebel, ſo er ihnen aufleget, hinlänglich belohnt haben wird. Hat nun dieſer unumſchränkte Oberherr einmahl Thiere zur Speiſe beſtimmet, ſo kann es den Menſchen, die auch einen Appetit nach Fleiſch haben, nicht zur Unge-

rechtigkeit und Grausamkeit ausgelegt werden, wenn sie das Fleisch der Thiere essen.

Es kommt noch dazu, daß doch auch Menschen sich es gefallen lassen müssen, daß Menschen von Thieren gefressen werden: und daß den Thieren in der That keine Todesart leichter, geschwinder und minder schmerzhaft ist, als wenn sie von Menschen geschlachtet oder erschossen werden. Und um viel weniger zu sagen, ist es ihnen doch erträglicher, wenn sie von den Menschen geschlachtet, als von Raubthieren mit viel größern Schmerzen zerrissen oder langsam aufgefressen werden.

Die Offenbahrung beruhiget uns wegen des Fleisch-Essens völlig, und giebt uns die ausdrückliche Erlaubniß dazu, d. i. dies Recht über die Thiere. Erst zwar waren blos vegetabilia Adams Speise, bis sich die Gattungen von Thieren hinlänglich gemehret hätten, 1 Mos. I, 29. 30. aber bald nachher lehret Gott selbst die Menschen Thiere schlachten, III, 20. und sie bringen auch, vermuthlich von Gott eingesetzte, thierische Opfer, IV, 4. — — Noch ausdrücklicher giebt Gott die Erlaubniß zum Fleisch-Essen nach der Sündfluth, 1 Mos. IX, 3. wiewohl gewiß ist, daß schon vor der Sündfluth das Fleisch-Essen gewöhnlich war, denn schon vor derselben wird ein Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren gemacht, Cap. VII, 2. Den Israeliten

ten gebot Gott sogar einiges Fleisch-Essen als einen Theil ihres Gottesdienstes, z. B. das Osterlamm, und die שלמים. Jesus selbst aß Fleisch, z. B. das Osterlamm, Röm. XIV, 21. 22. ist Fleisch-Essen Paulo ein Mittelding, und 1 Cor. X, 25. befiehlt Paulus, alles ohne Bedenken zu essen, was auf dem Fleischmarkt feil ist.

II. Ueber das Blut wäre wohl niemahls gestritten worden, wenn man nicht aus der Bibel, 1 Mos. IX, 4. Gesch. XV, 20-28. 29. geschlossen hätte, daß allen Menschen ein Verbot des Blut-Essens gegeben wäre. Man lese Bartholini, Salmasii und Christiani Theophili Bücher dagegen, so wird man sehen, daß sie nur theologische Argumente haben, nicht aber medicinisch beweisen, daß gekochtes Blut mässig gegessen, schädlich sey. Bartholinus setzt die Ursache des Verbots so gar darinn, daß die Seele der Thiere im Blut sey, nnd unsere Seele auf eine uns vielleicht unbekannte Weise mit der Seele der Thiere vereiniget würde. Dies ist ein blosser Misverstand des von Mose gebrauchten נפש, so nicht Seele, sondern Leben bedeuten soll.

Ueberhaupt zeigt sich gar nicht, was das Blut-Essen schaden sollte, und da es so viel gegessen wird, so zeigt uns die Erfahrung weder, daß es böse Lüste erwecke, noch so, wie wir es in Blutwürsten geniessen, grausam mache, noch der Gesundheit schade. Es ist

wahr,

wahr, wer sich in Blutwürsten überladet, der kann schädliche Zufälle davon bekommen; allein dies gehört schon unter das Verbot der Unmäßigkeit, und so kann sich ja auch einer der lange Jahre des Brodts entwöhnt ist, und lauter Kräuter, Milch und Fleisch gegessen hat, wenn er wieder Brodt bekommt, und es übermäßig ißt, den Tod zuziehen. Es ist ferner wahr, Rinderblut ward bey den Alten für Gift gehalten: aber nur, wenn man es warm trinkt, da es denn im Magen gerinnet, daraus auf gekochtes, oder im Thiere noch übriges Blut kein Schluß zu machen ist.

Die sehr Blutessenden, d. i. halb gar essenden Nationen, z. B. Engländer, sind denn doch nicht grausamer wie andere, wohl aber stärker, tapferer, vielleicht auch zorniger: doch hier kann man Folgen des Blutessens von den Folgen des vielen Fleischessens nicht wohl unterscheiden.

A priori muß die Frage, von Schädlichkeit des Blutessens nicht untersucht werden, denn a priori wissen wir selten, was schädlich ist, sondern a posteriore: und da finden die Medici doch keinen Unterschied, der Gesundheit, zwischem dem der Blut isset, und der es nicht isset.

III. Wein. Ganze alte Völker haben ihn verboten, die Aegyptier aus Politique, weil Aegypten kein Weinland ist, die alten Araber, weil sie ordentlich keinen Weinbau haben. Die

Aegyp=

Aegyptier, um kräftiger zu verbieten, gaben mit einem Gesetzgebenden Betrug den Wein für das Werk des Typhons aus. Die Manichäer, Muhammed, ꝛc. glaubten bona fide, das sey sündlich, was die Aeltern aus Politique zur Sünde gemacht hatten: wiewohl die Manichäer ihre Enthaltsamkeit noch weiter trieben. Siehe Mosaisches Recht §. 190.

Es ist nicht begreiflich, was im Wein sollte sündliches seyn, wenn er mässig genossen wird. Das menschliche Geschlecht kann nicht wohl ganz der starken Getränke entbehren: und wo man nicht Wein hat, da hat man Bier. Ein Rausch in Bier ist doch nicht besser als einer in Wein, sondern ehe schlimmer.

Der Wein giebt Freude: und es scheint, wo ein Volk dessen entbehrt, oder wegen Religion und Moral entbehren muß, da wähle es gleichsahm aus Verzweifelung etwas schlimmeres: im Süden, und wo die Muhammedanische Rel. herrschet, (Mos. Recht Th. IV. S. 88. 89. 92-94,) das Opium: im Norden, sonderlich wenn man nicht sehr gute starke Biere hat, den Brantewein. Schweden und Rußland, wo der Brantewein so viele tausend tödtet, ist ein Beyspiel.

In England ist, nach Gentlemans Magazine 1761. Oct. Nov. das Branteweintrinken erst von der Zeit an recht allgemein geworden, da das Ale wegen der vielen Impostен für den gemeinen Mann zu theuer ward.

Ich sehe daher wirklich den Wein als eine Bewahrung vor schädlichern Mitteln der Freude, und die Religion, die den Wein verbietet, für der Moral schädlich an.

Die geoffenbahrte Religion hat nicht allein gar kein solches Weinverbot, (worüber ich sie wohl von Bewunderern der Muhammedanischen Religion bey einem Glase Wein heftig habe tadeln hören) sondern sie macht es auch beynahe unmöglich, wenn man nicht der Bibel die äusserste Gewalt anthun will, wie etwan die Manichäer thaten, und zugleich ausstrichen. Denn

1) beym Gottesdienst des A. T. war der Wein geboten, und Wein ganz mit dem Gottesdienst durchwebet. §. 190. des Mos. Rechts, und noch dazu 4 Mos. VI, 20.

2) Gott lobet Palästina hauptsächlich als ein Weinland, so er den Israeliten eben deshalb geben will, er muß also nichts böses seyn: und dazu kommt das Lob des Weins Ps. CIV, 15. 16.

3) Jesus hat nicht allein selbst Wein getrunken, Matth. XI, 19. XXVI, 29. Luc. XXII, 17. 18. sondern

4) hat auch im Abendmahl Wein eingesetzt, so daß niemand ein Christ seyn kann, ohne Wein zu trinken.

5) Nun

f) Nun ist 1 Timoth. V, 23. Röm. XIV, 21. beynahe nicht mehr nöthig anzuführen.

Es erscheint, bey dem ascetischen Eifer, der leicht gegen Wein entstehen kann, und der denn doch so viel Schaden thut, war es wirklich nöthig, daß eine geoffenbahrte Religion das that, was die christliche thut, und vorbauete.

§. 59.

Uebertriebene Diät, und Fasten.

Die §. 57. gerühmte Mässigkeit wird bisweilen übertrieben, und alsdenn bey der besten Meinung zum Laster, oder, wie ich es zu nennen wage, zu einem Unwissenheits-Laster.

Dahin gehört

1) die Uebertreibung der Diät.

Die Medicin schreibt allerdings einige Diät vor, und bemerkt gewisse schädliche Folgen der und der Speisen, wenn sie häufig genossen werden: wiewohl auch in diesen diätetischen Gesetze die Medicin nicht untrüglich, ja nicht einmahl sich gleich, sondern sehr oft widersprechend, und also zweifelhaft ist.

Allein wenn auch diese Regeln noch so richtig sind: so ist doch die allzusorgfältige Beobachtung derselben bey Gesunden, der Gesundheit schädlich. Denn überhaupt ist die

wich-

wichtigste diätetische Regel, Abwechselung: keine Speise schadet auch dem Gesunden, wenn sie in kleiner Portion und selten genossen wird: und die völlige Enthaltung von gewissen Speisen und grosse Einförmigkeit in der Lebensart, macht uns Gefahren unterworfen, wenn wir einmahl sie nicht beobachten können. Der zu genaue diaeteticus wird ein Malade imaginaire, und unerträglicher Mensch.

2) Fasten.

Ich gestehe zuförderst ein, daß ein medicinisches Fasten bey geschwächter Gesundheit bisweilen einen Nutzen haben könne: und ich rede nichts gegen dies medicinische Fasten. Es kann zur Diät gehören, und muß etwas ausserordentliches bleiben, so nur gebraucht wird, wenn man sich nicht wohl befindet.

Allein wenn man fastet, entweder ganz ohne Endzweck, oder um Gott einen Dienst zu beweisen, oder um in der Jugend die Lüste des Leibes zu schwächen: so sehe ich es nicht für rathsam, und noch weniger für Pflicht an.

Geschiehet es selten, so kann es keinen merklichen Schaden thun, und vielleicht einen medicinischen Nutzen haben: allein wenn es öfters, z. B. bey einigen wöchentlich, geschiehet, oder zu gewissen Zeiten noch öfter widerhohlt wird; sonderlich wenn man sich durch Gelübde einen Zwang dazu macht: so hat allerdings die Moral etwas dabey auszusetzen. Denn

a) ist

a) ist es in solchem Falle der Gesundheit schädlich. Thäte es auch weiter nichts, so beförderte es doch das frühere Altwerden: denn dies entstehet, wenn viele kleine Theile des Leibes, die vorhin mit Säften angefüllet, und geschwollen waren, zusammenfallen, und trocknen. Durch dies frühe Altern wird wenigstens der eigentlich natürliche Tod, der ohne Krankheit blos von Alter erfolget, um einige Jahre beschleuniget. Siehe Richters Programma *de jejuniorum noxis*. Ist nun der Selbstmord überhaupt sündlich, so ist es auch diese langsahme Art desselben.

b) es macht gemeiniglich gegen andere Menschen störrig und verdrießlich. Ueberdas

c) incommodirt der Fastende die, mit denen er umgehet, durch seinen übelriechenden Odem. So gut also einer einmahl aus freyer Willkühr an einem Tage fasten kann, an dem er mit niemanden zu schaffen hat, ohne daß jemand ein Recht hat, etwas dagegen zu erinnern: so beleidigend ist es doch gegen das übrige menschliche Geschlecht, sich einen gewissen Tag durch ein Gelübde festzusetzen, an dem man stets fasten will. Denn man weiß ja nicht, mit wem man an dem Tage zu thun haben wird. Es ist einem Gelübde gleich, sich an gewissen Tagen den Mund nicht auszuspülen: oder, wenn einer übelriechende Füße hat, kein Fußbad zu gebrauchen. Bey diesem Gelübde haben

andere Menschen auch etwas zu erinnern oder man muß sich ganz von ihrem Umgang absondern.

d) Zum Gottesdienste und Andacht kann ein solch Fasten vielleicht ehe untüchtig als tüchtig machen: sonderlich wenn es auf Tage fällt, da man sonst nicht muntern Gemüths ist. Denn es schwächet doch die Munterkeit des Gemüths, die zum Gottesdienst erfordert wird. Es fehlt einem etwas, und das hindert schon den Gottesdienst, der noch überdem an Intension verliert, was man ihm an Dauer zu viel giebt.

e) Zu Schwächung der Wollust kann das Fasten ohnehin nichts beytragen, wenn es nicht die Gesundheit zugleich schwächen soll. Vielleicht vermehrt es sie gar, da es das Andenken an das, wovor man fliehet, erneuert, und den Säften eine gewisse Schärfe, oder den Fibern eine Schläppe giebt.

Moral der Bibel vom Fasten:

Im A. T. da Gott den Israeliten schwerere Gottesdienste auflegen wolte, war doch im ganz Jahr nur Ein Fasttag geordnet, der 10te October: die übrigen Feste waren Zeiten des Wohllebens.

Jes. LVIII. 6. 7 10. erklärt sich Gott, denn gefalle ihm Fasten, wenn es geschehe, um unrecht Gut wieder zu erstatten, oder Almosen

zu geben, und dabey wird noch V. 4. das zänkische Wesen der gewöhnlichen Fastenden mahlerisch und satyrisch beschrieben. Also ohne jene Absichten und Ursache verachtet Gott das Fasten.

Im N. T. läßt Jesus seine Jünger nicht fasten, ob es gleich bey andern religiösen Leuten, Pharisäern, und Jüngern Johannis, Mode war, Math. IX, 14. ja er behauptet, dies Fasten schicke sich für Leute nicht, die alle Ursache haben, über ihn frölich zu seyn, und verlangt kein ander Fasten von seinen Jüngern, als, daß sie nicht essen, wenn sie einmahl vor Betrübniß nicht essen mögen.

Aus 1 Cor. VII, 5. Gesch. XIII, 2. zeiget sich zwar, daß in der Apostolischen Kirche bisweilen Fasten zum Gebet gehalten sind, daß es also nicht unerlaubt sey, solches zu thun, wenn es nur nicht so oft geschieht, daß es der Gesundheit schädlich werden kann. So hat auch Paulus Nasiräats-Gelübde über sich genommen, ohne daß wir zur Nachahmung verpflichtet sind. Auch zeiget 1 Cor. VI, 6. daß Paulus vorhin nicht von Pflichten rede.

1 Cor. IX, 25-27. ist blos vom Enthalten von solchen Speisen die Rede, die andern zum Anstoß gereichen.

Bemerkung über die Speisen:

Die Natur ist ganz ungemein reich an Speisen, wo wir sie nicht vermuthen. Sie bietet wohl

den Hungrigen, den Verhungernden, leckere dar, wo man keine vermuthet, z. B. zuerst gewiß solchen, die an einer Austerbank gescheitert waren, Austern, die nun Delicatesse sind. Oft ist es blos unser Ekel, oder Scheu des ungewohnten, oder Eigensinn, der uns in Hungersnoth hungern macht. Schon eine Anmerkung der Bibel, 5 Mos. VIII, 3. Math. IV, 4. S. die Anmerkungen — — Ein sonderbahrer Eigensinn a) der Armen b) zur Zeit der Hungersnoth, diese Speisen zu übersehen, oder zu verachten, sonderlich wenn man in der Zeit der Hungersnoth auf äusserst ungesunde, z. B. Bergmehl, fällt. — — Werth ist es, dies in der Zeit der Hungersnoth zu predigen. Man denke doch nur, wie manche Korn-Diebe, (Mäuse und Sperlinge), könnte man zur guten Speise gebrauchen, und dadurch noch dazu Korn vor ihnen bewahren: könnte man nicht Frösche essen, wie die Franzosen, lieber als daß man hungerte?

§. 59.

Verhalten gegen künftiges Glück und Uebel.

In diesem Leben drohet uns auf das künftige, 1) wirkliches, 2) wahrscheinliches, und 3) mögliches Uebel.

Das wirkliche Uebel allein ist für uns ein Uebel, und zwar blos alsdenn, wenn wir es empfinden: hingegen das blos mögliche und wahrscheinliche gar nicht. Durch ängstliche Sorge aber würden wir das wirkliche und unvermeidliche

Uebel

Uebel schon lange zum voraus schmecken, ja das blos mögliche Uebel eben so heftig in der Erwartung fühlen, als beträfe es uns schon wirklich. Daher vermehrt ängstliche Sorge das Uebel in der Welt sehr, und sie soll vermieden werden, wenn man sie vermeiden kann. Matth. VI, 34.

Indes haben wir doch einen Trieb zu dieser ängstlichen Sorge, der uns wirklich sehr nützlich ist. Denn da unter möglichem oder wahrscheinlichem Uebel der wenigste Theil uns wirklich trift: so würden wir bey Wahrscheinlichkeit eines Uebels gar zu sorglos seyn, und nicht auf Gegenmittel denken, falls wir das mögliche Uebel nicht schon jetzt in den marternden Gedanken empfänden. Allein da wir uns dieser Gedanken nicht ohne Mühe entschlagen können, und sie uns immer wieder beyfallen, so macht uns dies fruchtbar, tausend Mittel zu ersinnen, an welche der durch keine Affecten erwekte Verstand nicht gedacht haben würde, die gemeiniglich das vorhergesehene Uebel vereiteln. Wir werden uns durch die grösseste Mühe, und stärksten Vorsätze, diese Sorge nicht ganz nehmen können: Moral und Religion sind zu schwach dazu; und selbst Divertisment, Spiel, und Trunk, wenden das Gemüth nur eine Zeitlang davon ab, welches bald wider von eben den Sorgen überfallen wird.

Dieser natürliche Trieb ist bey künftigem Mangel noch stärker, als bey anderm Uebel. Anderes blos mögliche Uebel quält die wenigsten. Nur das sehr groſse und zugleich wahrscheinliche

Uebel martert sie zum voraus: und so lange sie nicht einen besonderen habitum haben, gerade an dieses Uebel zu denken, und es ihnen nicht im hohen Grad wahrscheinlich ist, können sie es sich eher aus dem Sinne schlagen. Allein nicht so mit künftigem Mangel. Dies war auch nöthig: denn gegen diesen sollte sich das menschliche Geschlecht durch Vorsorge verwahren, da die Natur Zeiten des Mangels hat.

Indes ist es genug, und der Endzweck der Natur erreicht, wenn durch ängstliche Sorge weise Vorsorge gewirket ist. Ja bisweilen macht uns die übertriebene Aengstlichkeit der Sorge unempfindlich starrend und verzweifelt, oder zu dumm und stumpf zur Vorsorge.

Wir sollen daher gegen die ängstlichen Sorgen streiten, und am meisten gegen die wegen künftigen Mangels. Da wir den Trieb nie ausrotten werden, so dürfen wir nicht leicht befürchten, hierin zu weit zu gehen, es wäre denn, daß wir durch bloße Gedankenlosigkeit oder Trunk uns die Sorge vertreiben wollten. Der Trieb nimt ohnehin bey allen dagegen gemachten Anstalten mit den Jahren zu, bis er endlich in Geiz abartet. Dies ist die Pflicht, die Jesus vorschreibt, Matth. VI, 25-34. von dem ich auch die Gründe erborge.

Die Gründe dieses Gebots der Moral sind:

1) Kommt das künftige Uebel wirklich, und ist es unvermeidlich, so ist es schon schlimm genug

nug, daß wir es alsdenn empfinden, wenn es kommt: es wird aber dadurch, daß wir lange vorher es uns als unvermeidlich vorstellen, nur vervielfältiget, und wir empfinden es lange zum voraus. Man nehme das Beyspiel an dem Tode. Die Unwissenheit macht unsern Tod, den wir oft so früh als mancher Maleficante ausstehen, zum kleinern Uebel: allein der Tod des Maleficanten ist fürchterlicher, weil er ihn vorher siehet.

2) Selten können wir das künftige Uebel mit Gewißheit zum voraus wissen. Von dem, was wir befürchten, erfolgt kaum der tausendste Theil: sowohl weil das Glück zu viele Würfe und Möglichkeiten hat, als auch weil unsere Vorsorge es zu nichte macht. Indes empfinden wir doch bey der ängstlichen Sorge das mögliche Uebel so schlimm, als wenn es wirklich wäre. Warum sollen wir ein blos mögliches Uebel durch Phantasie realisiren? Das hiesse doch, das Uebel in der Welt vermehren.

3) Wir stehen unter einer Providenz, welche die Natur so weislich eingerichtet hat, daß nur wenige Uebel, die wir vorhersehen, ohne unsere Schuld eintreffen, sonderlich aber, daß nicht leicht einer ohne seine Schuld Mangel leidet. Am Luxus, am entbehrlichen, nicht leicht am Nothwendigen, werden wir Mangel leiden. — — Es kommt noch hinzu: in der Kindheit der Welt war noch mehr Mangel; jetzt ist mehr Ueberfluß, und jeder Gesunde hat

Gelegenheit zu verdienen, der Arme aber findet Mitleiden und Unterstützung. So ist das menschliche Herz eingerichtet.

Die Menschen haben eine fast allgemeine Begierde, ihr künftiges Schicksal zu wissen, so daß fast die meisten falschen Religionen dieser Neigung folgten, und anstatt einen moralischen Willen der Gottheit und eine künftige Welt zu predigen, sich mit Orakeln, und dem Vorhersagen künftiger Dinge abgaben. Der Aberglauben hat über das so viel Künste erdacht, das künftige, wie man glaubt, zu erforschen, Wahrsagereien, Chiromantie, Nativität-Stellen, Astrologie, ꝛc. ꝛc. daß man ermüden müßte, wenn man sie alle einzeln widerlegen sollte, und es ist genug, von ihnen überhaupt zu sagen, daß sie conclusiones a baculo ad pluviam, und durch keine richtige Erfahrung bestätiget sind. Moses redet gegen die heidnischen Zeichendeutereyen. Im N. T. werden sie auch Gesch. XIX, 18-20. thätig verdammt. 3 Mos. XIX, 26. 31. XX, 26. 31. XX, 6. 23. 27. 5 Mos. XVIII, 9-12. Jesaias XLVII, 12-14. wo gerade die astrologia judiciaria getadelt wird. Es läßt sich auch von den ältesten unter diesen Aberglauben, und insonderheit von Astrologie und Chiromantie, zeigen, aus was für Irrthümern und Abgötterey sie entstanden sind, daher sie von dem, der diese offenbahren Irrthümer nicht annimmt, und keinen Iupiter, Venus u. s. f. glaubt, ohnmöglich ohne Verleugnung seiner Vernunft angenommen werden können. Sollte in irgend einer Zeichendeuterey etwas reelles seyn, so müßte

es

es von einer besondern und geheimen Veranstaltung der Gottheit herrühren: wie wenig aber diese wahrscheinlich sey, erhellet aus dem, was ich sogleich sagen will.

Es wäre ein überaus schädliches Geschenk der Gottheit, wenn sie uns durch die Sterne, durch Vögelflug, durch andere Zeichen, von dem zukünftigen unterrichtete, so oft wir fragten. Es verstehet sich von selbst, daß das Zukünftige, so sie vorher sagte, gewiß erfolgen wird, und unvermeidlich ist: denn könnten wir z. B. dem Uebel durch unsere Klugheit entgehen, so würde alsdenn die Gottheit auf der Lüge betroffen werden.

1) Entweder ist das bevorstehende, wonach wir fragen ein Uebel. Ist nun dieses einmahl unvermeidlich, so martert uns die Erwartung, und es ist ein Unglück, es voraus zu wissen. Wenn ich nur das Jahr meines Todes zum voraus weiß, so werde ich wie ein Maleficant seyn, der zum Tode geführet wird: und oft denke ich in meinem Sinn, Hiskias müsse in seinem Sterbe-Jahr sehr unglücklich gewesen seyn, weil ihm Jesaias zum voraus gesagt hatte, daß er in dem 15. Jahr nach seiner schweren Krankheit sterben würde. Man stelle sich in seinen Platz: wie wenn ich gewiß wüßte, in diesem Jahre wirst du sterben? Eben so verhält es sich mit anderm Unglück. Hätten wir alles Uebel, so uns im Leben begegnet ist, vorhergesehen, so wären wir im ganzen Leben melancholisch gewesen.

2) Oder es ist ein Glück. Alsdenn

a) wird es sehr oft beynahe unmöglich, daß es ohne ein Wunderwerk eintreffen kann. Denn wenn ich ein Glück vorher gewiß weiß, so gebe ich mir die Mühe nicht, ohne die selten ein Glück erhalten wird, sondern lasse es auf meinen glücklichen Stern ankommen. Werden aber nicht eben die Mittel gebraucht, zu denen uns die Ungewißheit des zukünftigen antreibt, so wird alles dasjenige Glück, das mit von uns dependirt, unterbleiben; oder Gott müßte den Mangel unserer Activität durch Wunder ersetzen.

b) Das größere Glück, so wir zum voraussehen, würde uns alles vorhergehende Glück unschmakhaft machen. Derjenige, der sich schon als künftigen General-Feldmarschal kennet, wird über sein Avancement zum Major nicht sehr enttzückt seyn. Hingegen bey unserer Unwissenheit des zukünftigen vergnügt uns oft ein kleines Glück, das wir künftig nicht würdigen werden von der Erde aufzuheben.

c) Das so lange vorhergesehene Glück selbst vergnügt bey weiten nicht so, als wenn es unerwartet kommt. Alle seine Neuigkeit und Reitze sind ihm schon genommen, und es ist wie eine aufgewärmte Speise.

Eine Religion, die von Gott kommt, wird sich daher nicht mit Wahrsagen belästigen, wo es

nicht

nicht etwan zu Bestätigung der Göttlichkeit der Religion in einzelnen Fällen nöthig ist. Die Jüdische Religion hatte zwar ein Orakel, und Propheten, vielleicht weil es damahls nicht möglich war, dem menschlichen Geschlecht eine Religion ohne das beliebt und ehrwürdig zu machen, und Gott sich nach der Schwachheit der Juden richtete, um nicht den Dienst eines einzigen Gottes ganz untergehen zu lassen. 5 Mos. XVIII, 14. 15. 22. Mos. Recht §. 36. S. 225. 226. Allein das Urim und Thummim konnte nur selten in publicis gebraucht werden, und verbot oder befahl mehr, als daß es vorhersagte: und die Propheten warnen auch nur gemeiniglich, und sagen selten unvermeidliche Uebel zum voraus. Dabey sieht aber doch selbst im Auge des Philosophen die Religion des N. T. die sich nicht mehr mit Wahrsagen und Orakeln beschäfftiget, sondern blos den Weg zur Seeligkeit und Moral lehrt, mehr als erwachsene Religion aus, jene im A. T. als Kindergänglung.

Die lügenhaften Wahrsagungen und Künste das zukünftige zu erforschen, sind, ausserdem daß sie lügenhaft und unnütz sind, noch in einem hohen Grad schädlich. Denn

1) sie martern das Gemüth mit Erwartung solches Uebels, das wirklich nicht kommen wird: oder

2) wenn sie etwas gutes verkündigen, so betrüben sie den, der das Gute gewiß gehoffet hatte, da es nicht eintrifft. Dabey

3) mas-

3) machen sie ihn durch Hoffnung solches Guten sorglos, daß er wol das Glück anderer Art, das sich ihm darbietet, nicht sucht oder sich zu Nutze macht, und in Hoffnung des als gewiß vorhergesagten Glücks faullenzet oder lasterhaft wird.

4) Viele Vorherverkündigungen bringen uns das Uebel wirklich, so sonst nicht erfolgt wäre. Man weissage einer Armee, sie werde geschlagen werden, und sie glaube es, so ist es 10 gegen 1 daß sie geschlagen wird: daher auch die Römer ihr Gesicht verhülleten, ne quid omina turbaret. Hätten die Franzosen 1757 oder 1758 in der Gegend um Burgdorf eine Schlacht geliefert, so wäre sie wegen der herumgehenden falschen Weissagung fast unumgänglich von ihnen verlohren gewesen. Allein die Französischen Generale hüteten sich vor dem Ort.

Manchem Menschen weissaget man ein möglich Unglück: und nun ergiebt er sich schon darin, und fängt aus Desperation alles so an, daß er unglücklich werden muß.

Wedels (oder welcher Jenische Medicus war es?) Exempel ist hier merkwürdig. Er hatte in seiner armen Jugend jemanden vor Geld die Nativität gestellet. Dieser meldete ihm viele Jahre nachher, alles sey eingetroffen, und er erwarte nun noch seiner Prophezeyung gemäß den ihm nahen Tod, dessen Vorboten

er

er bereits empfände. Er war auch wirklich von Einbildung todt krank: Wedel aber endeckte ihm auf das schleunigste den Betrug dieser Kunst, und rettete dadurch sein Leben. (Die Erzählung habe ich von Segnern).

Noch grösser ist das Exempel der Kayser im ersten Jahrhundert, und nachher, als Italien von Chaldäern und den im Rechte sogenannten Mathematikern schwärmete. Die Kayser waren wirklich ihres Lebens nicht sicher: denn ein jeder, dem eine Kaiserliche Nativität vorgebildet war, wagte es gegen sie, und bey vielen Fehlschlägen war es doch wahrscheinlich, daß ein Schlag gelingen mußte. War auf einen Tag der Tod des Kayserś, oder eine grosse Gefahr desselben geweissaget, so bekam der Muth, der sonst nie an die That gedacht hätte: und hundert, vielleicht einander unbekannte, Dolche warteten des Kayserś, unter denen leicht einer eintreffen konnte. Cäsar hätte wahre Ursache gehabt, sich vor den Idibus zu fürchten: und wenn er dem Brutus auch entgangen wäre, so würde das vielleicht nicht der lezte Dolch an dem Tage gewesen seyn. Der Haruspex, der Cäsar warnete, war sein moralischer Mörder.

5) Sie erregen Verdacht gegen unschuldige, die uns nicht beleidigen wollten. Auch hier ist das erste Jahrhundert ein Beyspiel, welches seine Menge von Tyrannen den Mathematicis zu danken hat. Im gemeinen Leben erregen sie Feindschaft, Verachtung, unschuldige Inquisi-

tion

tion. Wie injuriös, wenn die weise Frau jemanden tecte des Diebstahls beschuldiget. Der Verdacht bleibt.

Moral. II. Theil. 3. Abschnitt.

Pflichten gegen unsere Nebenmenschen.

---

§ 61.

Alles dasjenige, was ich in gleichem Fall von meinem Nächsten verlange und wünsche, soll ich ihm auch erzeigen. Es heißt auch hier: *quod quisque jus in alios statuit, eo ipse utatur.* Math. VII, 12. XXII, 39.

Hieraus folget:

1) ich bin noch nicht schuldig, andern zu erzeigen, was sie von mir verlangen, denn ihre Prätensionen können freilich übertrieben seyn, und gesetzt, sie wären erbötig, mir dasselbe zu erzeigen, so kommt es in Bestimmung meiner Pflichten doch nicht auf ihren Willen an. Nur das bin ich andern schuldig, was ich, oder ordentlich ein jeder von ihnen, in gleichem Fall verlange.

2) Wenn aber jemand übertriebene Prätensionen von Pflichten an seinen Nächsten macht, so

so ist er selbst dem Nächsten dasselbe schuldig. Es ist also möglich, daß wir unsere Pflichten gegen den Nächsten durch übertriebene Prätensionen vermehren.

3) Hingegen können auch Pflichten gegen den Nächsten aufhören, wenn er sie nicht von mir verlanget, und ich nicht von ihm. Sie werden alsdenn ex pacto mutuo abolirt, und ich meiner Pflicht erlassen. (z. B. andern Unterricht von der wahren Religion zu geben, und ihre Irrthümer zu bestreiten: Bewirthung der Reisenden ꝛc.)

Ich soll aber alles dieses nicht blos aus Betrachtung meiner Schuldigkeit, nicht blos um Gotteswillen und aus Furcht seines Unwillens, sondern mit einem Vergnügen, und aus einem Triebe thun, der den Nächsten mit mir identificirt, d. i. ich soll meinen Nächsten lieben, Math. XXII, 39. Denn

1) ohne Liebe würden mir die sämmtlichen Pflichten zu schwer fallen.

2) aus Langsamkeit der übrigen Triebfedern, und da ich erst lange überlege und berathschlage, was ich schuldig seyn möchte, oft gar unterbleiben.

3) ich verlange von andern nicht nur Gefälligkeiten, sondern auch Liebe. Es ist schon unangenehm, wenn der andere uns etwan aus bloßer Betrachtung der Pflicht gutes erzeiget,

dabey

dabey aber ein kaltes Herz gegen uns hat: so sollen wir ihm auch Liebe erzeigen, die wir fodern.

4) Liebe gegen andre ist mir selbst ein Glück.

Zu dieser Liebe des Nächsten hat die Natur selbst die Anlage gemacht. Ein jeder fühlt, wenigstens, ehe er sie ersticket hat, die Triebe der Menschenliebe, und des noch viel stärkeren Mitleidens. Einiges von diesem Gewebe der Natur können wir noch näher ausspüren: siehe Tractat von der Sünde S. 447. 487: 491. der zweyten Ausgabe. Wie sehnt sich der Mensch nach Menschen! Mit was für Entzückung würde ich auf der wüsten Insel meinen Feind empfangen, umarmen, vergeben! Wie freuet sich das Kind, wenn es Kinder sieht! Unsere Schwatzhaftigkeit ist Folge und Ursache von Menschenliebe.

Hätte die Natur diese Anlage nicht gemacht, so würde das Gebot: liebe deinen Nächsten, uns zu erfüllen unmöglich seyn, denn Affecten können wir nicht erwecken.

Diese edlen Triebe sollen auf alle Weise gepfleget und erhalten werden: denn ihren Mangel würde selbst die Religion nicht völlig ersetzen. Denn theils stehen Affecten nicht in unserm Willen: theils würde die Religion keine so geschwinde, auch keine natürliche, sondern nur aus vernünftigen Ueberlegungen und höchstens aus habitibus entstehende Liebe wirken: diese aber ist dem Geliebten

liebten nicht so angenehm, als die natürliche, von der er weiß, daß sie uns keine Mühe kostet.

Die gewöhnlichen Schwächungen dieser natürlichen Triebe geschehen:

1) durch öftere Befolgungen entgegengesetzter Neigungen, z. B. des Schadenfrohen und neugierigen Muthwillens, des Hasses, der Rache, des Eigennutzes.

2) Durch Ansehung grausahmer Spectakel an Menschen und Vieh. Die alten Schauspiele gehörten dahin, und waren eine Schule der Tyrannen. Selbst gewisse unvermeidliche Anblicke solcher Scenen, die der Schlächter, der Chirurgus, der Folterer, vor Augen hat, schwächen endlich das natürliche Mitleiden: daher auch solchen Personen an einigen Orten die Stelle in Gerichten versagt wird (als den Schlachtern in England) weil man sie für unbarmherzig hält, und die erste und letzte Gattung minder oder mehr an ihrer Ehre leidet.

3) Oft bemerkter Undank derer, denen wir Menschenliebe erzeiget, und uns recht gefreuet haben, ihnen gutes zu thun. Da es schwer hält, diese Anblicke im menschlichen Leben nicht zu sehen, die doch unser eigenes Gemüth so sehr verschlimmern können, so ist das Präservatif dagegen zu gebrauchen,

a) daß man erwägt, niemand sey vollkommen undankbar, unsere Wohlthaten seyn also doch nicht ganz verlohren.

b) wir stehen unter einer belohnenden, und, so zu reden, dankbahren Providenz, die uns oft durch Fremde wiedervergilt, was wir an Undankbaren gutes gethan haben. Eine gewiß häufige Erfahrung des menschlichen Lebens. Wir verlieren dabey nicht, daß die Providenz uns durch einen andern vergilt und gleichsam bezahlt: unsere Menschenliebe vergnügt uns nur desto mehr, und bleibt desto reiner und uneigennüziger.

4) Oft bemerkte übrige menschliche Bosheit. — — — Erfahrung und Alter pflegen auf die Art eine fürchterliche Verwüstung unserer Menschenliebe anzurichten, und das noch dazu unter der Fahne der Vernunft.

Das Mittel dagegen ist, daß man theils auch das Gute der Menschen bemerkt, theils ihre Bosheit so viel möglich in seinem eigenen Gemüth entschuldiget, nnd ihre öftere Quelle, in Misverstand, vorgefaßten Meinungen von uns, da sie uns nicht recht kennen, Uebereilung ꝛc. findet, kurz, sich den Menschen, dies Mittelding von Gutem und Bösen, nicht vollkommen lasterhaft vorstellet.

5) Furchtsamkeit vor andern, sie mag nun natürlich, oder aus Verdacht, Verläumdung,

dung, Wahrsagungen, entstanden seyn. Dies letzte Stück bildete die Römischen Tyrannen aus, deren die meisten noch dazu Poltrons, die tapfern Regenten aber Cäsar, Titus, Trajanus, zugleich gütig waren. Habe ich mich oft vor vielen gefürchtet, und gewünscht, sie zu ecrasiren, so werde ich endlich eine Feindschaft gegen das ganze menschliche Geschlecht bekommen.

6) Selbst ein Misbrauch der Religion muß hier genant werden. Wenn man die Nebenmenschen sich all zu oft von der Seite der Religion vorstellet, so wird man gar zu gewohnt, sie nur als Sünder und Feinde Gottes zu betrachten. Mancher eifrig Fromme theilt alle Menschen beständig in regenitos und irregenitos ein. Jene liebt er, nicht als Menschen, sondern als geistliche Brüder: in diesen findet er zu wenig schätzbares und liebenswürdiges, und blos den Rebellen gegen Gott. Kommt nun noch das nicht unwahre theologische Principium dazu, quilibet praesumitur malus, etc. so muß dies die allgemeine Menschenliebe sehr schwächen.

Ein anderer Misbrauch der Religion ist, wenn man dem Nächsten blos die ewigen Güter wünscht, und gegen alle seine übrigen Güter unempfindlich wird. Einige Fromme sind undienstfertig, wo sie nicht ihre Dienstfertigkeit als ein Mittel der Bekehrung des Nächsten ansehen.

Noch eine größere Verwüstung richtet der eigentliche Religions-Haß an: er ist zu bekannt, als daß ich ihn beschreiben sollte.

Die Philosophie soll diese Triebe dagegen zu stärken suchen:

1) indem sie den Nebenmenschen als Gotte eben so lieb, wie ich selbst bin, (die Theologie setzt noch hinzu, so gut wie ich von Christo erkauft, vielleicht mein Mitgenosse des ewigen Lebens, ferner, im eigentlichen Verstande mein Verwandter, von Einem Stammvater entsprungen) betrachtet, zugleich auch die mögliche Hoffnung bedenkt, daß alle an ihm bemerkte Bosheit aufhören, ja daß er, wenn ich der Religion folge, in der Ewigkeit mein Mitbürger werden möchte.

2) indem sie ihn als mir selbst sehr nützlich betrachtet. Denn die Gesellschaft der Menschen ist doch für uns das unentbehrlichste Vergnügen: und die Menge der Menschen, die ihre Dienste zugleich wohlfeil macht, überhebt uns vieles Elendes, das wir in unbevölkerten Ländern finden.

Mein Nächster, dem ich dies alles schuldig bin, ist ein jeder Mensch. Alle sind mir gleich, und von Gott geschaffen, gegen alle hat die Natur mir gleiche Triebe eingeprägt: alle können in die Situation kommen, da ich ihre Hülfe verlange. Luc. X, 29-37. Math. V, 43-48.

§. 62.

§. 62.

Pflichten gegen die Religion des Nächsten.

Ein jeder Vernünftiger wird wünschen, daß andere ihm nach Vermögen zu seiner Glückseeligkeit nach dem Tode, und zu Ausbesserung seines Willens in diesem Leben, behülflich seyn möchten. Er ist solches daher auch andern schuldig: und er selbst gewinnet bey Ausübung dieser Schuldigkeit, indem der Tugendhafte immer ein besserer Bürger in der menschlichen Gesellschaft ist, als der Lasterhafte.

Doch leidet diese Pflicht viele Einschränkungen, und hat manche Behutsamkeit nöthig, die wir besser kennen lernen können, wenn wir die Pflichten gegen die Religion und gegen den Willen des Nächsten jede besonders abhandeln.

In Absicht auf die wahre Religion, falls ich solche habe oder zu haben bona fide glaube, bin ich erstlich der ganzen menschlichen Gesellschaft, die Erhaltung derselben durch ungewaltsame und unbetrügliche Mittel, schuldig: d. i. ich soll meine Nachkommen, über die ich Gewalt habe, darin unterrichten, sie, wenn ich befragt werde, nicht verleugnen, ja wenn es in solchem Fall unvermeidlich ist, auch ein Märtyrer für sie werden. Denn wenn niemand diesen Muth hätte, so würde von Leuten, die ihren Vortheil bey einer betrügerischen Religion finden, die wahre gar leicht ausgerottet, oder gar ihre Erfindung verhütet werden. Eph. VI, 4. Math. X, 32. 33. 1 Petr. III, 15. 16. ꝛc.

1 Cor. VIII, 10. 2 Kön. V, 18. — Daß man vor der Verfolgung fliehen könne, wird kein Philosophe leugnen; blos enthusiastischer Eifer der Christen hat es geleugnet. Indessen sind Matth. X, 23. Gesch. XVII, 10. 14. klar. Die erste Stelle hat doch der unvernünftige Märtyrers-Enthusiasmus verfälscht, und ἐκ τῆς πόλεως ταύτης anstatt ἐν τῇ πόλει ταύτῃ eingerücket. S. meine Noten daselbst.

Hingegen bin ich der ganzen Gesellschaft die Predigt der wahren Religion wider ihren Willen nicht schuldig, auch nicht um Gottes Willen, falls anders Gott mir nicht einen unmittelbaren und ausserordentlichen Befehl dazu gegeben hat, (wie bey den Aposteln geschehen ist). Denn

1) Ich bin ja nicht schuldig, jemanden wider seinen Willen Gefälligkeiten aufzudringen, so lange er noch bey Verstande ist. Er hat das Recht, für sich selbst zu wählen, welche Gefälligkeiten ich ihm erzeigen, und von welchen er mich dispensiren will. Ich will ja nicht, daß mir jemand seine Religionspredigt so aufdringe: also ꝛc. ꝛc. — Auch die Bibel schweigt von einer solchen Pflicht stille, und den Aposteln war so gar anfangs verboten den Heiden zu predigen. Matth. X, 5.

2) Es würde die Religion zu erkennen viel schwerer als jetzt, ja fast unmöglich seyn, wenn jene Pflicht wäre. Denn wäre es die Pflicht eines jeden, das, was er für die wahre Religion

gion hält, dem Publico aufzudringen, und zu predigen, so wäre ich auch schuldig, einen jedweden anzuhören. Mein Leben würde aber da nicht zureichen, und durch die vielleicht wider einander laufenden Predigten würde die Sache so verwirret werden, daß wenige im Stande wären, sie zu übersehen, und Wahrheit zu finden. Wir würden von allen Religionen Missionarios bey uns dulden und hören müssen.

Ich handele daher nicht unrecht, wenn ich von meinen Religions-Entdeckungen oder Meinungen stille schweige, falls die Gesellschaft es haben will, oder ich auch nur Verfolgung besorge. Ja wo ich auch keine solche Besorgniß habe, bin ich doch nicht schuldig, alle meine Einsichten in die Religion dem Publico bekannt zu machen. Anderer Arbeit, und ein Mistrauen gegen meine Geschicklichkeit, kann mich gar wol davon abhalten: ja der Mangel einer Verpflichtung ist schon genug Entschuldigung für mein Stillschweigen. So bald ich aber eine solche Verpflichtung behauptete, so würde sie den irrenden und den schwachen Kopf, der doch seine Decouverten eben so wol für Wahrheit hält, mit verpflichten, zu reden, und denn müßte die Wahrheit unter der Menge der Reformationen untergehen.

Hingegen habe ich doch auch allerdings ein Recht, (falls nur das Publicum es nicht verbietet, denn in diesem Falle habe ich mich meines Rechts durch Annehmung des Schutzes der Gesellschaft begeben; oder ich nicht das Gegentheil

versprochen habe, wie z. B. Lehrer thun, wenn sie sich zu den symbolischen Büchern verpflichten) die bisherigen Irrthümer der Religion anzugreiffen, und die unbekannte Wahrheit an das Licht zu bringen, ja wol mich dem Hasse und Nachreden vieler, und der Verfolgung einiger, darüber auszusetzen. Ohne dieses Recht würde nie der Irrthum vertrieben werden, folglich das menschliche Geschlecht sehr unglücklich seyn. Habe ich Wahrheiten, und mache sie unter einem Volk, gegen dessen Gesetze es nicht läuft, kund, so ist dies eine Heldenmässige Tugend, zu der aber wegen der grossen Gefahr, in demjenigen, was man für gewiß glaubt, dennoch zu irren, niemand verbunden ist, es wäre denn, daß Gott ihm einen untrüglichen und ausserordentlichen Befehl dazu gäbe.

Anm. I. Daher ist dies ein Mittelding, und weder geboten noch verboten.

Anm. II. Man wirrd nunmehr beurtheilen können, was von einer Reformation und den Ursachen dazu, zu halten ist.

1) Sendet Gott einen Reformator unmittelbar, und bestätiget ihn durch Wunder, so ist er schuldig, ein Reformator, auch mit Gefahr seines Lebens und so gar wider den Willen des Volks zu werden.

Dies letzte ist ein blos Hypothetischer Satz. Denn in der That finde ich nicht, daß Gott seine Gesandten je einem Volk wider dessen

Willen

Willen und gegen die bürgerlichen Gesetze aufgedrungen habe: welches auch zu einem bösen Beyspiele Anlaß geben könnte, weil der Phantaste gerade in dem Falle zu seyn glaubt. Moses war dem Pharao nicht wegen der Religion, sondern deshalb verhaßt, weil er ein unrechtmässig unterdrücktes Volk im Nahmen Gottes zurückfoderte. Die strafenden Propheten sagten nichts gegen die Gesetze des Staats, sondern die bösen Könige übertraten ein Grundgesetz, wenn sie Abgötterey einführten. Die Apostel predigten unter den Juden den Messias, so gar nicht wider die Gesetze war: (und wenn Petrus Gesch. V, 29. sagt, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, so ist der Satz zwar philosophisch allgemein wahr, aber diesmahl war doch der Ungehorsahm nicht gegen Gesetze, sondern gegen ein Synedrium, so willkührlich verboth uud drohete): und unter den Heiden eine Religion, die zu predigen auch noch kein Gesetz untersagte: wollte man sie aber nicht dulden, so durften, und sollten sie aus einer solchen Stadt weichen. Gott hat sich also hier seines ganzen Rechts noch nie bedient, und wird es auch schwerlich thun. Der einzige vermeinte Reformator, der unmittelbahr durch eine himmlische Stimme einen Ruf zur Bestreitung der gewöhnlichen Religion zu haben glaubte, ist, wer sollte es denken? der Naturalist, Lord Herbert. Um desto mehr ist derjenige Reformator, der seine Lehre dem Publico wider die Gesetze aufdringet, im billigen Verdachte, ein betrogener Phantaste zu seyn.

2) Wenn die Gesellschaft jemand in *statum confessionis* setzet, d. i. wenn sie ihn zwinget, sich über gewisse Sätze zu erklären, oder ihn anhalten will, eine Meinung zu verdammen: so kann er dadurch rechtmässig zum Reformator werden. Denn da er nicht verbunden, ja nicht berechtiget ist, in einer so wichtigen Sache gegen seine Einsicht zu reden, und zu lügen, so bekommt er nun ein Recht, seine Meinung und ihre Beweise öffentlich zu sagen. (Dies war zum Theil der Ursprung unserer Reformation).

3) Wenn die Kirche tyrannisirt. Hier bekommen die Glieder derselben, oder die übrigen Bürger und Obrigkeiten, ein Recht, sich von ihr loszureissen, und gleichsahm zu rebelliren: und dies kann nicht anders geschehen, als, da sie ihre Irrthümer entdecken.

4) Wenn der Staat uns die Freyheit läßt, unsere Meinung öffentlich zu sagen, (Die Freyheit, laut zu denken).

Auch dies war in Sachsen mit ein Stück der Berechtigung zur Reformation. Ordentlich beruft sich auch ein jeder, der an der Religion bessern will, mit Recht darauf, daß der Staat es erlaube, sowohl seine Zweifel, als seine Meinung, frey zu sagen: eine Erlaubniß, die ein vernünftig eingerichteter Staat nicht leicht raubet. Denn ohne diese Freyheit ist die herrschende Religion verdächtig, und selbst die

Zwei-

Zweifel der Irrenden tragen das Ihrige zu Aufklärung der alten, und wohl zu Erfindung neuer Wahrheiten bey. S. Premontval Vües philosophiques. Ordentlich hat also ein jeder ein Recht, nicht aber eine Pflicht, ein Reformator der Religions-Irrthümer zu werden, die er einsiehet, und es braucht nicht einmahl eines unmittelbahren göttlichen Rufes dazu. Die Wahrheit selbst giebt mir das Recht, sie zu sagen, wenn sie jemand hören will, obgleich nicht das Recht, sie jemanden wider Willen aufzudringen.

Gegen einzelne Nebenmenschen habe ich zwar die Pflicht, zu wünschen, daß sie die wahre Religion einsehen mögen, folglich

1) wenn sie mich aus Begierde nach Wahrheit um Unterricht ansprechen, ihnen denselben nicht zu versagen, so fern es meine Zeit leidet, oder wenigstens ihnen zu sagen, wo sie Wahrheit hören und suchen können.

Wenn ich mir hiedurch anderer Verfolgung und Tod zuzöge, so würde freylich der Fall etwas verworrener, z. B. wenn der Staat meine Religion, nach der man mich fragt, irgend bekannt zu machen verboten hätte, oder wie es in Ungarn ist, da den Protestanten verboten ist, Jüdische Proselyten anzunehmen, oder ihnen auch nur Rath zu geben, wie sie sich von der christlichen Religion unterrichten sollen, oder wenn es wäre wie in einigen Holländischen Co-

lonien, und selbst zu Suriname, da derjenige verhaßt und unglücklich ist, der einem Sclaven etwas vom Christenthum sagt, weil ein solcher Sclave alsdenn den Sonntag von Arbeit frey wäre. Allein man darf nur bedenken, was man selbst von andern wünscht, wenn man in den umgekehrten Umständen wäre, so wird man bald entscheiden können, was man selbst thun soll, so bald man nur nicht an der Ehrlichkeit des dringend fragenden zweifeln kann. Nur diese letzte Einschränkung hebt schon wider so viel von der Pflicht auf, daß ich sie kaum als Pflicht nennen kann.

2) Wenn sich eine bequeme Gelegenheit zeiget, ihnen die wahre Religion avantageux vorzustellen, soll man sie ergriffen.

Hingegen habe ich nie das Recht, ihnen die Wahrheit wider ihren Willen zu sagen, und sie mit Religions-Disputen zu belästigen; noch auch die Pflicht, jedem Irrenden ohne nähere Veranlassung die Wahrheit vorzutragen. Ich wünsche doch nicht, daß ein jeder, der mich für irrend hält, mir dieses thue. Die nähere Freundschaft, die Verwandschaft, ꝛc. kann hier etwas mehreres erfodern, als ich einem jeden fremden schuldig bin. Indes soll ich doch auch hier lieber einen Schritt zurükbleiben, als ihn zu weit gehen, weil

1) nur sehr wenige die Geschicklichkeit haben, eine Wahrheit vortheilhaft und deutlich vorzustellen.

2) ein

2) ein zur Unzeit ertheilter Unterricht, und noch mehr das Disputiren, leicht eine widrige Wirkung hat, und andere für ihre Irrthümer partheyischer, und heftiger eingenommen macht.

Zuletzt sind noch unsere Pflichten der Verträglichkeit gegen irrende Religionen zu merken. Diese Religionen sind entweder

1) herrschende. Erlauben die Gesetze gegen diese einen Widerspruch, so ist man ihr doch die grösseste Bescheidenheit schuldig. Man kann sie alsdenn widerlegen, aber nicht schmähen, noch ridiculisiren: ihre Götter darf man nicht lästern, ihre Tempel nicht beschimpfen noch anzünden: denn man will ja selbst dergleichen nicht leiden, wo man die Oberhand hat, auch nutzt es nichts zu Ueberzeugung der Irrenden. So gar, wo die herrschende Religion es für eine Entheiligung ihrer Götzen hält, mit unentblößtem Haupt vor denselben vorbeyzugehen, ist es raisonnable, daß ich den Hut abziehe, welches noch keine Anbetung ist.

Dies alles sind keine Schmeicheleyen gegen den Irrthum, der immer Irrthum und verächtlich bleibt, sondern Pflichten gegen die Irrenden. Ich kann einen kaum auf einer empfindlicheren Seite beleidigen, als wenn ich alles, was ihm heilig und verehrungswürdig ist, ihm ins Gesichte verspotte oder schmähe: und wenigstens ist es ein großer Insult gegen seinen Verstand, wenn ich seine Religion vor

seinen

seinen Auge schmähe oder lächerlich mache. So wenig jemand in dem Staat, der ihn nur duldet, das Recht haben kann, die Bürger mit allerley injuriösen Nahmen zu schelten, oder ihnen öffentlich ins Gesichte zu sagen, sie wären Dummköpfe und Narren: so wenig hat er auch recht, die herrschende Religion zu schimpfen oder zu verlachen. Und so wenig er sich in jenem Falle mit Recht beklagen dürfte, wenn er Prügel bekäme, oder die Obrigkeit, zu Vermeidung der Selbstrache der Beleidigten, ihn strafte: so wenig darf er auch, wenn er gegen die herrschende Religion ungezogen ist, sich über die darauf folgenden gerechten Strafen beklagen, oder sich einen Märtyrer nennen. Nicht Märtyrer, sondern Maleficant ist er.

Josephus und Philo haben 2 Mos. XXII, 27. und 3 Mos. XXV, 15. so verstanden, daß man auch die Götzen nicht lästern solle. Siehe ihre Stellen von Wetstein bey Judä 8 gesammlet, und Mos. Recht Th. V. S. 170. Ich halte zwar diese Erklärung für zweifelhaft, oder falsch, da Moses selbst die Götzen schimpft, und sie אלולים nennt, Mos. R. Th. V. S. 172, 174. und Moses Gesetze in einem Lande gab, wo kein Götzendiener seyn sollte.

Diese Pflicht finden wir der herrschenden heidnischen Religion von den Aposteln erwiesen. Sie bedienen sich keiner injuriösen Ausdrücke gegen die Götter der Heiden: sie vergreiffen sich an ihren Tempeln nicht. Gesch. XIX, 26. 37.

Jud.

Jud. 8. ja selbst 2 Petr. II, 11. 12. scheint einiges decorum im Reden von gefallenen Engeln gefodert zu werden. Doch Petri Stelle sagt weniger, und Judä Epistel kann wohl nicht canonisch seyn. Niebuhr fand in Aßyrien eine Secte, die durchaus den Teufel nicht geschimpft wissen will.

Eben diese Pflicht sind wir Christen oder Protestanten andern Religionen schuldig, wenn wir an Oerter kommen, wo sie herrschend sind.

Allein eben diese Bescheidenheit sind auch die Esprits forts der christlichen Religion schuldig, und können dazu angehalten werden. Uebertreten sie diese Pflichten der Bescheidenheit, so ist es wirklich ein sehr unciviliſirter Affront: und so wenig ich schuldig bin, mich von jemanden für einen Narren schelten zu lassen, so wenig ist der Bürger schuldig, dies zu leiden. Sie können es mit keinem Recht Verfolgung nennen, wenn ein Privatus solche Grobheiten ressentirt, wie man sonst eine Injurie thut, und wenn das Publicum sie straft.

Noch die besondere Pflicht hat die geduldete Religion gegen die herrschende, daß sie keine Attentata mache, ihr ihre bürgerlichen Rechte zu nehmen, und sich zuzueignen. Wer wird sonst dulden, wenn er dergleichen vermuthend seyn muß? Ein solch Attentat ist eine Uebertretung des Pacti, durch das man geduldet wird. Die Wahrheit unserer Religion kann

uns

uns auch kein Recht zu bürgerlichen Vorrechten, z. B. zur Wahl in den Magistrat ꝛc. geben: denn eben über die Wahrheit wird gestritten. Kein Christ wird sich doch darüber beschweren, daß die Türken ihn nicht in den Divan aufnehmen: so soll also auch eine christliche Secte so unbillige Foderungen nicht gegen die andere machen, und sie denn mit dem Nahmen, Glaubensbrüder beschönigen.

2) Die geduldete. Dieser bin ich zwar nicht eben die Bescheidenheit, und Sorgfalt abgemessener Ausdrücke, schuldig, als der herrschenden: ich kann, wo anders die pacta tolerationis nichts dagegen sagen, das Lächerliche und Abscheuliche derselben zeigen. Ich habe indessen hierin Mässigung zu gebrauchen: denn theils überzeugt man den andern durch solche Mittel nicht leicht, sondern erbittert ihn nur, und ich soll doch billig niemanden ohne Noth beleidigen, und seine Gedanken ihm ins Gesichte lächerlich machen; theils ist zu befürchten, daß von dem über den Irrthum verschwendeten Lächerlichen auch die Religion überhaupt etwas abkriegen, und wenigstens der Respect vor ihr gemindert werden möchte. Z. B. käme die Pucelle d'Orleans des Voltaire nicht von ihm, sondern von einem Protestanten her, und sie hätte nicht die schändlichen Spöttereyen über die ganze Religion, sondern blos die satyrischen Züge über die catholische: so bliebe doch dies bedenkliche, daß der Catholique, der sie gelesen hat, auch wenn er lutherisch wird, an

manche

manche Stücke unserer Religion wegen der steten Association lächerlicher Ideen nie mit der gehörigen Ehrerbietung und Ernsthaftigkeit wird denken können.

Diese Vorsichtigkeit in Worten habe ich freylich nicht nöthig, wenn ich von der falschen Religion einer alten Zeit oder eines andern Landes rede: denn da beleidigen meine Ausdrücke niemanden. Allein mein Nebenbürger, der sie hört oder wieder erfährt, wird durch sie beleidiget.

Entheiligung der Tempel, und Beschimpfung der Götter, ist gegen die tolerirte Religion nie erlaubt. Will man Leute dulden, so beleidige man sie nicht ohne Nutzen da, wo es ihnen am empfindlichsten seyn muß.

Ob man fremde Religionen dulden solle, das ist eine in die Politique gehörige Frage, die nach Verschiedenheit der Staaten verschieden zu beantworten, meistentheils aber zu bejahen ist.

Die Moral verbietet diese Duldung nicht, und befiehlt sie nicht, sondern läßt den Staat für sich selbst wählen.

3) völlig gleiche, die in Einem Staate *pari jure* beysammen sind, z. B. im deutschen Reiche überhaupt die drey Religionen, wiewohl insonderheit in jeder Provinz eine die herrschende zu seyn pflegt. Hier ist nichts zu erinnern, was nicht schon vorhin da gewesen

wäre. — Uebrigens ist bey N. 2. 3. zu wiederhohlen, man muß der geduldeten, der äqualen Religion ihre Rechte nicht ohne ihre Verschuldung zu schmählern suchen; noch seine eigene, vi, dolo, arte, gegen die Pacta vergrössern.

4) unprivilegirte, unerlaubte, oder verbotene. Diese ist man freilich nicht schuldig, zu dulden und zu schützen, wenn der Staat nicht die Pflicht hat, jede Religion zu dulden: und die kann er nicht haben, weil einige entweder ihrer Natur nach gefährlich sind, oder es ihm doch durch gewisse Zufälle werden.

Man ist aber doch gegen diese unerlaubten und wohl gar verbotenen Religionen nicht ohne alle Pflicht: vielmehr

a) darf man niemanden ihrentwegen hassen, ob uns gleich zu unserer eigenen Sicherheit das Recht auch der gewaltsamen Gegenwehre gegen sie übrig bleibt, wenn sie uns bona fide gefährlich für uns selbst vorkommen. Haß aber verdient der Irrende nicht, wenn er auch noch so gröblich irret. Denn Meinungen stehen nicht in unserer Gewalt.

b) Man muß ihnen die Räumung des Staats erlauben, wenn man sie nicht dulden will, nicht aber zu seiner Religion zwingen. Denn sollten sie ihre Religion aus Zwang und Furcht der Strafe verleugnen,

so

so würden sie wenigstens wider ihr irrendes Gewissen sündigen. Hierzu jemanden zu zwingen, ist niemand berechtiget, die Pflichten gegen Gott gehen stets vor, und wenn mich jemand zwingen will, diese zu verletzen, so werde ich durch eine solche Tyranney zur Gegenwehr berechtiget. Niemand ist im Stande, mir hinlängliche Bewegungsgründe zum Gegentheil zu geben: denn was ist alle Marter dieses Lebens gegen eine ewige? Nie habe ich auch ein gültig Pactum mit dem Tyrannen auf diese Bedingung errichten können: denn durch alle meine Pacta kann ich den Rechten Gottes nichts vergeben.

Erlaubt man einer verbotenen Religion die Räumung des Staats, und sie gebraucht sie nicht, sondern die Anhänger derselben bleiben dennoch den Gesetzen zum Trotz im Lande, denn erst, und nicht früher kann man Strafen gegen sie gebrauchen.

Diese bisher erwähnten Pflichten bin ich der irrigen Religion so gut, als der wahren schuldig. Die wahre Religion hat hier nicht ein Haar breit vor der irrenden zum voraus: denn jeder hält ja seine Religion für die wahre, wird also von andern alles fodern, was der wahren Religion gebührt: und jeder, dem die Moral Pflichten gegen eine andere Religion vorschreibt, sieht die andere Religion für irrig an, denn sonst würde er sie ja selbst annehmen, also kann man von ihm nie mehr fodern, als man selbst einer irrenden Religion schuldig zu seyn glaubt.

Nun entsteht nur noch die Frage, ob man, wenn ein Tyrann diese Pflichten den von ihm Dissentirenden im höchsten Grad verweigert, d. i.

1) wenn er der bisher herrschend gewesenen Religion ihre Rechte nehmen will:

2) wenn er der nach Landesgesetzen und pactis geduldeten Religion die Duldung auffagt (z. B. das Edict von Nantes revocirt):

3) und welches das dringendste ist, wenn er uns zu Verleugnung unserer Religion zwingen will, ohne uns das Recht aus dem Lande zu gehen zu verstatten:

ob wir in diesem Falle unsere Religion mit dem Degen vertheidigen können, ohne moralisch unrecht zu handeln? Geschehen ist es genug, in Deutschland, in Frankreich, in England, und zwar gemeiniglich noch nicht einmahl in dem letzten dringenden, sondern in den beiden noch erträglichen Fällen: allein einige theils Theologen, theils Phantasten haben gemeiniglich dagegen geredet, und die Religion nicht mit dem Degen vertheidigt wissen wollen, und noch ganz kurzens hat — — die Vertheidigungs-Kriege wegen der Religion verworfen, und gewollt, man solle leiden, und es Gotte überlassen, der die Religion retten könne. Oft lag bey ihren Einwendungen der Irrthum vom jure divino regum zum Grunde.

Ich glaube, diese Gegenwehr sey erlaubt, und das Verbot ein Aberglaube. Sind irgend Waffen erlaubt, warum sollten sie nur zur Vertheidigung des edelsten und unentbehrlichsten Vorrechts, das zu vergeben und abzuschwören nicht einmahl in meiner Willkühr stehet, der Gewissensfreyheit, verboten seyn? — — — Dies scheint vielmehr der Fall zu seyn, wo Gegenwehr, d. i. wie man es nennt, Rebellion, auch in den unumschränkten Monarchien erlaubt seyn müßte: denn niemand wird sich doch auf die Bedingung in eine bürgerliche Gesellschaft begeben haben, daß er entweder von Gott ewig verdammt, oder von Menschen gemartert und getödtet werde. Hätten auch unsere Voreltern vor uns ein so närrtsches und gottloses Pactum für uns errichtet, das uns der Marter unterwürfe, falls wir der Landesreligion nicht folgen wollten, ohne uns die Emigration zu gestatten, so sind wir daran nicht gebunden: denn alle Vortheile, die wir von unsern Vorfahren haben, wiegen die Schrecken dieses Pacti nicht auf, und von einem Pacto, so andere für mich gemacht haben, bin ich loos, wenn ich alle Vortheile des Pacti aufgebe, und ihnen erlaube, alles zurück zu nehmen, was sie mir gegeben, und wodurch sie ein Recht über mich haben, kurz, mich in meinen vorigen Zustand zu versetzen, ohne daß ich deterioris conditionis werde, z. B. hier, ohne daß ich Schrecken und Schmerzen des Todes fühle. Für ein solch Pactum würde jeder vernünftige von seinen Eltern sein altes Nichts, seine Nonexistenz, wieder fodern. Doch es kommt noch gemeiniglich dazu, daß wo bisher Verfolgung

wegen der Religion gewesen ist, gemeiniglich keine so unumschränkte, wenigstens keine rechtmässig unumschränkte Monarchie war. Der König in Frankreich hat die absolute Gewalt nicht eodem titulo, als der von Dännemark, und selbst die Gewalt, die Louis 14. hatte, ward durch das Edict von Nantes eingeschränkt. Im deutschen Reich sind ohnehin die Umstände noch sehr anders.

Wo aber auch nicht Verfolgungen cum denegato jure emigrandi eintreten, sondern wo nur,

entweder ein Tyrann der herrschenden Religion ihre Rechte nehmen, und, wenn es auch nicht mehr wäre, eine verbotene ihr parificiren will, wie Jacobus II. in England,

oder man die bisher nach pactis geduldete, oder gleich gehaltene Religion, nicht mehr dulden, oder gleichhalten will, also die pacta bricht,

kann ich eben so wenig einsehen, warum zu Vertheidigung dieser Rechte die Waffen nicht gebraucht werden könnten, falls sie zu Vertheidigung anderer Rechte erlaubt sind.

Was man gegen die Vertheidigung der Religion durch Waffen einwendet, läuft auf folgende Dinge hinaus:

1) Das Vorbild der ersten Christen.

Antw. Dies gilt in der philosophischen Moral nichts, ja nicht einmahl in der theologischen; die

die ersten Christen sind nichts weniger als infallibel, oder ein uns zur Nachfolge vorgeschriebenes Exempel. So lange die Apostel lebten, war gewiß zu keiner Vertheidigung durch Waffen Ursache, geschweige denn Macht, vorhanden: die höchste Obrigkeit schützte noch das Christenthum. Bey den ersten Verfolgungen hatten auch die Christen nicht einmahl die zur Gegenwehr nöthige Menge und Macht: und erst im dritten Jahrhundert wurden der Christen so viel, daß ihre Gegenwehr unter vernünftiger Anführung hätte nützlich seyn können: aber es fehlte an einem Anführer, und die Christen dieser Zeit waren schon sehr abergläubisch, und drängten sich aus Hochmuth zum Märtyrerthum hinzu. Wiewohl in Aegypten sich die Christen wirklich gegen Diocletian gewehrt haben, nur aber unglücklich gewesen sind. S. meine Bemerkungen hierüber zu Abulfeda's Aegypten.

2) Man solle leiden.

Aber warum? Das Leiden ist ja an und für sich kein Gut, und ist von Märtyrern nur denn zu wählen, wenn es ein unvermeidlich Uebel ist. Dieser ganze Einwurf ist ein Ueberbleibsel von der phantastischen Moral des dritten Jahrhunderts, nach welcher man den Märtyrertod selbst für ein Gut hielt.

3) Man solle Gotte seine eigene Sache überlassen, und auf ihn vertrauen.

Antw. Die Religionsfreyheit ist in der That nicht Gottes, sondern eben so gut unsere eigene Sache, als irgend ein weltliches Gut. Gott ist bey unserer Religion nicht interessirt, sondern wir selbst, die ohne innere grosse Angst des Gewissens unsere Religion nicht verleugnen können. Und der Dispüt ist ja wirklich über zeitliche Dinge, darüber, ob mir wegen meiner Religion Güter und Leben genommen, und schmerzliche Foltern aufgelegt werden können.

Zudem handelt die Providenz nicht durch Wunder, sondern sie gebraucht Mittel: und so gut sie von uns unabhängige Mittel gebrauchen kann, uns zu retten, eben so gut kann sie auch die Waffen der Leidenden seegnen.

Wir sollen der Providenz alles anheim stellen, auch die gerechte Sache der Länder und Völker. So wenig aber das den Krieg in andern Fällen unrechtmässig macht, eben so wenig kann man auch unter Vorwand der Providenz den Defensiv-Krieg für die Religion verdammen.

Es ist wahr, ich soll auch hier nicht gegen die Providenz fechten, d. i. nicht für die Religion die Waffen ergreiffen, wo gar keine Möglichkeit ist, der Uebermacht zu widerstehen. Allein sehr selten ist man in dem Falle, wenn man die Religion vertheidiget: sie setzt den Menschen in einen solchen Affect, ihr Enthu-

siasmus, und das höchste schreyendste Unrecht, so der Tyrann den Unterdrückten anthut, belebt die Unterdrückten in der Maaße, daß ein kleines Heer unter guter Anführung unglaubliche Dinge thun wird. Der Haufe, der vor die Religion ficht, vertheidiget sein Alles, bereit, sich unter Ruinen zu vergraben: dies ist eine Positur, die Unmöglichkeiten möglich macht. Man sieht dies am Beyspiel der Maccabäer.

4) Man solle der Obrigkeit gehorchen, dies befehle die Religion, folglich solle man sich nicht gegen die Obrigkeit mit Waffen vertheidigen.

Antw. Die Religion befiehlt dies nicht, wenn die Obrigkeit alle Pacta bricht, und uns verderben will: sie befiehlt Röm. XIII, 1. nur der Obrigkeit die uns schützt, zu gehorchen, nicht aber die uns zerstört, und sie ändert in diesem Stücke durch keinen deutlichen Ausspruch die Regeln der philosophischen Moral. Das jus divinum regum steht nirgends in der Bibel: und die Religion, die es hätte, widerspräche so offenbahr der Vernunft, daß man sie für falsch, und für eine vermuthliche politische Erfindung der Tyrannen halten müßte.

Bisher habe ich von Religionen geredet, die in wichtigen Stücken irren und von einander abgehen. Geschieht das nicht, und besteht der Unterschied nur in Nebensachen und Kleinigkeiten, (so wie etwan jetzt zwischen Lutheranern und

Reformirten, nachdem wir die omnipraesentiam realem humanae naturae Christi, ein absurdum, nicht urgiren, und die Reformirten das absolutum decretum aufgegeben haben) so entstehn gar andere Pflichten gegen einander, die Religion mag herrschend, gleich, oder tolerirt seyn: nehmlich

1) brüderliche Liebe, und daß man sich einander nicht in jener Welt verdamme, noch die Seeligkeit zweifelhaft mache. Kurz man ist solchen Irrenden eben die Liebe schuldig, als seinen eigenen Religionsgenossen, nur daß man nicht nöthig hat, die Rechte oder weltlichen Güter der Kirche mit ihnen zu theilen.

Man muß bedenken, daß doch selbst in unserer Kirche nicht alle einerley denken werden, als welches fast gegen das principium indiscernibilium ist, so bald ich mir Leute vorstelle, die selbst denken, und nicht blos andern nachbeten. Oft ist im Schoos unserer Kirchen der Unterschied so groß, als der von einigen durch Zufall von uns abgesonderten und anders benahmten Kirchen.

2) Der Vorwand dieser brüderlichen Liebe soll nie gebraucht werden, von dem andern Theil zu verlangen, daß er seine Kirchen, Einkünfte, und Recht mit uns theile. Dies ist der Prätext eines Betrügers: ein ehrlicher Mann läßt dem andern das seine, und um so mehr, wenn er ihn für seinen Bruder hält.

Dies ist gegen die Unions-Versuche zu merken, zu denen niemand ein Recht hat, wenn nicht die ganze Gemeine darin williget. Siehe meine Briefe von der Schwierigkeit der Religionsvereinigung, im ersten Theil des Syntagma. Der Unterschied sey noch so unbeträchtlich, so ist doch keine Gemeine schuldig, sich einen Lehrer setzen zu lassen, der von einer andern Religion ist, wenn sie bisher einen mit ihr übereinstimmigen gehabt hat. Sie muß bey ihrem Irrthum, gesetzt sie irrete, in allen ihren Rechten ungekränkt bleiben, und ihn fortpflanzen können, wie sie unter sich selbst will, sonst ist ja keine Toleranz, keine Billigkeit, viel weniger brüderliche Liebe.

3) Uns bleibt zwar erlaubt, die Irrthümer zu widerlegen, und mit Bescheidenheit und unbeleidigenden Ausdrücken die Gefahr zu zeigen, die aus ihnen entstehen kann: allein die persöhnlichen Versuche, einen von der andern Religion zur unsrigen über zu bringen, müssen unterbleiben, weil sie ein gewisser Saame der Feindschaft seyn würden. Jeder Mensch hat seine Irrthümer, und man läßt ihm billig diejenigen die nicht gefährlich sind. Wenn der Lutheraner den Reformirten, und der Reformirte den Lutheraner bekehren will, so ist der Versuch just so, als wenn der Crusianer den Wolfianer, und dieser jenen durch Personal-Disputen debauchiren will.

§. 63.

§. 63.

Pflichten gegen den Willen des Nächsten.

Die Pflichten gegen den Willen des Nächsten sind aus dem vorhin gesagten ziemlich zu ermessen: d. i. wie ich mich bemühen soll, ihn von moralischen Uebeln abzuhalten, und moralisch gut zu machen.

Einem jedweden, der mich auch sonst nicht näher angehet, bin ich schuldig

1) meinen Wunsch. Ich soll wollen und wünschen, daß er tugendhaft seyn möge.

2) Die Unterlassung dessen, wodurch er natürlicher Weise zu Sünden verleitet werden müßte, z. B.

a) ich soll ihm kein böses Exempel geben, falls ich anders die Person bin, deren Exempel Einfluß haben kann.

Ich kann freylich nicht sagen, daß jede Sünde ein böses Exempel, oder, wie es die Kirche nennet, ein Aergerniß, gebe. Der Säufer, der sich einmahl recht öffentlich prostituirt, und jedermann lächerlich und abscheulich wird, ermuntert gewiß niemanden zur Nachahmung, sondern ist ein Warnungs-Exempel. Die Jungfer, die ein Kind kriegt, eben so. Hingegen solche Personen, denen andere, sollten es auch nur ihre Kinder seyn, mehr Einsicht oder Tugend zutrauen, geben durch böse Handlungen,

denen die Strafe nicht gleich auf dem Fuße folget, ein schädliches Exempel: ferner der, welcher unbekannte Laster durch sein Beyspiel zuerst bekannt macht: so auch der vornehme Sünder, welcher dem Laster sein Verächtliches nimt, das es vielleicht vorhin hatte: ja, die Menge derer, die eine gewisse Gattung böser Handlungen begehen, und ihr dadurch die Abscheulichkeit nehmen, die sie vorhin in den Augen des Publici hatte, und die den noch nicht ganz zum Laster gewöhnten davon abschreckte.

Bisweilen ist es möglich, daß auch rechtmässige Handlungen, deren Zusammenhang andere nicht verstehen, ihnen ein böses Exempel geben: und auch dagegen soll man billig Vorsichtigkeit gebrauchen. Z. B. das Kind, das seine Eltern Geld aus einer Casse nehmen sähe, könnte, wenn es nicht weiß, quo jure es geschiehet, zum Diebe werden. — 1 Cor. VIII, 10. 11.

b) Ich soll das Unrecht nicht durch Schein-Gründe vertheidigen,

c) noch weniger aber dazu ermuntern, bestechen, oder gar zwingen. Wüßte ich z. B. eine Sache sey unrecht, bey welcher der andere gar diesen Verdacht nicht hat, so soll ich ihn nicht dazu zu bereden suchen. Ich sündigte ja alsdenn selbst, denn ich wäre die Veranlassung dazu, und machte ihn aus Unwissenheit sündigen. Eben so auch, wenn ich ei-

nen

nen zwinge, wider sein irrendes Gewissen zu handeln.

Bestechungen feindlicher Bedienten, damit sie die Geheimnisse des Staats verrathen mögen, sind zwar wider den Feind erlaubt, aber doch eine Sünde und Unrecht wider den, welchen ich bestehe. Die Moral erlaubt sie nicht; der Regent, der sich ihrer bedient, pflegt sich ihrer zu schämen, und sie zu verläugnen: und der Bestochene ist fast immer unglücklich, und selbst seinem Verführer verächtlich.

Ermahnungen hingegen, Warnungen, Bestrafungen des Lasters, bin ich dem Nebenmenschen nicht schuldig, ehe ich ihn nicht genauer kenne, und die Hoffnung habe, daß er das Unrecht unterlassen werde, sobald er nur weiß, oder bedenkt, daß es unrecht ist. Matth. VII, 6. Sprüchw. IX, 7. 8. XXIII, 9. Diese Gemüthsfassung kann ich doch wohl gewiß nicht bey einem jeden zum voraussetzen, und in solchem Falle thue ich ihm wohl gar durch meine Erinnerung einen moralischen Schaden. Denn seine Unwissenheits- oder Uebereilungs-Sünde kann nun zur wissentlichen und überlegten werden: und viele werden blos durch den Widerspruch mehr animirt, und eigensinnig, eine Sache zu thun.

Gröffere und ungewöhnlichere Sünden, nähere Bekanntschaft, gegebene Gelegenheit zum Abrathen, machen hier eine Ausnahme,

und

und rathen die Abmahnungen an: aber denn ist das Abmahnen vom moralisch Bösen nicht mehr Pflicht gegen den Nächsten, sondern gegen den Freund.

Mit Gewalt jemand von einem Laster, oder moralischen Bösen, so mir nicht schadet, und keinem den ich vertheidigen muß, abzuhalten, habe ich kein Recht. Es ist dies nicht einmal das Amt der Obrigkeit, sondern sie straft eigentlich nur Beleidigungen anderer. Sehet sie weiter, und straft Laster, die zunächst keinem als dem Thäter schaden, so thut sie es

entweder, weil sie einen Einfluß in die Schwächung des ganzen Staats haben.

oder, weil sie zugleich curam paternam übernimmt, wie auch Universitäten.

Indes wird doch keine Obrigkeit seyn, die alles moralisch Böse zu verbieten, und, wenn es ruchtbahr wird, zu strafen übernimmt.

§. 64.

Pflichten gegen Leib und Leben des Nächsten.

Ich soll niemand tödten, noch am Leibe beschädigen, wenn ich nicht dadurch, daß er mich und das meinige, oder das Publicum angreift, oder dem Publico ex pacto ad poenam obligatus ist, dazu berechtiget bin.

Hingegen soll ich, weil ich doch selbst dasselbe verlange, das Leben meines Nebenmenschen zu erhalten suchen, wenn es in meinem Vermögen steht. Es versteht sich, daß diese Pflicht aufhört,

1) wenn mein Leben gleichfalls durch die Erhaltung in Gefahr käme: denn ich bin mir der nächste. Es ist schon heroische Liebe des Nächsten, wenn ich mit Gefahr meines Lebens das seinige erhalte, z. B. der Samariter Luc. X, 40: 34. da Priester und Levite vorbey gingen. 1 Joh. III, 16. ist nicht Pflicht gegen den Nächsten, sondern gegen Brüder, die freilich in gewissem Fall entstehet.

2) wenn der andere mich von meiner Pflicht dispensirt, (z. B. meinen Rath wegen Vermeidung einer Gefahr nicht haben will: meine Medicin nicht nehmen will) oder ich wahrscheinlicher Weise denken muß, er werde meinen Rath nicht haben wollen, oder nicht befolgen, weil ich ihm zu unbekannt bin.

§. 65.

Pflichten gegen das Eigenthum anderer.

Das Eigenthum des andern soll mir heilig seyn: ich soll es ihm nicht entwenden. Dies bin ich ihm schuldig: denn ich verlange ja eben dasselbe von ihm insonderheit, und dem ganzen Publico. Man stelle sich eine Welt vor, darin

der

der Diebstahl erlaubt wäre, in dieser würde niemand zu acquiriren verlangen, weil er es nicht besitzen könnte: hievon wäre die Folge, daß die erste Noth das menschliche Geschlecht aufriebe, oder doch sehr minderte, nie aber der vergnügende Ueberfluß anzutreffen seyn würde, der ohne Sparen nicht erhalten werden kann.

Die Mittel, wodurch ich dem andern das Seinige zu entwenden suche, ändern die Moralität der Sache nicht: was des andern einmahl rechtmässiger Weise ist, kann ihm nicht anders als per pactum, und also mit seinem guten Willen, genommen werden: (per pactum ist aber auch, wenn es ihm nach den Gesetzen der Republik genommen wird, denn die zu halten und sich gefallen zu lassen, hat er versprochen). Die unrechtmässigen Mittel der Entwendung sind nur Stuffenweise verschieden, durch Gewalt, oder Drohung derselben (dadurch ich ihn zu einem pacto zwingen will) durch List, durch calumniam juris; gefundenes Behalten; Schulden nicht bezahlen. 2c. — Luc. III, 14. 1 Cor. VI, 8. 10. Das Gut meines Nächsten soll ich nach 2 Mos. XX, 14. nicht einmahl begehren, und wirklich, mir ist es unangenehm, wenn jemand mein Gut begehrt. Ich kann zwar wünschen, es zu kaufen, denn wenn das nicht wäre, so wäre mein Nächster unglücklich, da er nie einen begierigen Käufer fände: aber beym Kauf behält der Nächste den Werth, und consentirt. Dies Gebot wird bey uns oft in Absicht auf Gesinde misdeutet: das ist bey uns kein Eigenthum

des Nächsten, wie bey den Hebräern, sondern kann einen Vertrag eingehen, mit wem es will.

Das Gebot wird im N. T. oft repetirt, wenn die zehn Gebote als jeden angehend citirt werden (nehmlich mit Auslassung des dritten, uns nicht angehenden).

Es entsteht hier die wichtige Frage, ob es nach der Moral ein Diebstahl sey, wenn ich durch unbillige Gesetze das Eigenthum des Nächsten erlange? Antw.

1) Was man unbillige Gesetze nennet, sollte gemeiniglich, unbillig scheinende Gesetze, heissen. Wenn etwas wider die bisherige allgemeine Gewohnheit verordnet wird, so kommt es dem grossen Haufen unbillig vor: z. B. wenn ein Gesetz verordnete, von allen Erbschaften sollte künftig die Hälfte, oder alles bare Geld, dem Staat anheim fallen; so würde jeder das Gesetz für unbillig ausschreyen, und es ist es doch nicht. Denn die testamenti factio ist ein blosses beneficium juris civilis; und im statu naturali würden wir mit dem Tode unser Eigenthum verlieren. Meistens entstehet der Schein der Unbilligkeit daher, daß man die rationem legis nicht weiß: da nun der Gesetzgeber nicht schuldig ist, diese zu sagen, auch zu ihrer Einsicht eine genaue Kenntniß der Politik überhaupt, und der besondern Umstände jedes Staats, erfordert wird, so gerade

das

das schwerste in der Politik ist: so ist unter 10000 Bürgern kaum einer im Stande, zu urtheilen, ob ein Gesetz unbillig sey. Folglich kann sich regulariter der Bürger auf den legislatorem verlassen, und er sündiget nicht, wenn er ein Recht gebraucht, das ein unbillig scheinendes Gesetz ihm giebt.

2) Durch das Gesetz wird die Sache billig und gerecht, wenn sie es auch vorhin nicht gewesen wäre. Denn der andere hat consentirt, daß das Vermögen nach den Gesetzen ausgetheilt werden soll, indem er sich unter den Schutz des Staats begeben hat. Ist es nicht unrecht, durch ein ander Pactum, so einen blossen Glücksfall zum voraus setzt, (Wetten, Spielen, Loos), ein fremdes Vermögen an mich zu bringen; so kann es auch nicht unrecht seyn, wenn es durch dies Pactum des ganzen Staats und seiner Bürger geschiehet: sonderlich da ich im ungekehrten Falle mir eben das Recht gefallen lassen muß. Es ist also wirklich *aequum*, d. i. gleich, daß ich jetzt auch dessen Wohlthat genieſſe. Z. B. wenn das geringste Versehen in Dingen, die man nicht recht weiß, ein Testament unkräftig macht, so werden andere mir durch Hülfe des Gesetzes manchen Gewinst nehmen, den ich nach einem mangelhaften Testamente haben sollte: es wäre ungleich, (*iniquum*) wenn ich ein mir zum Nachtheil gereichendes Testament nicht gleichfalls sollte umstossen können, falls es eben die naevos hat. — Fast alles unser jetziges Eigenthum haben wir

ja ohnehin per pactum, also können wir auch per pactum mit dem Staat Eigenthum gewinnen und verlieren, und das mit Recht. Hieraus ist der Gebrauch des Credit-Edicts zu beurtheilen. Eigentlich geht es hier nach dem gemeinschaftlichen Recht, so verbietet 1) dem Durchbringer zu borgen, 2) dem Unmündigen zu seinem Schaden zu creditiren. — Wo dies gemeinschaftliche Recht eintrit, bin ich die Wiederbezahlung nicht schuldig.

Durch erdichtete Noth, kurz durch Lügen und Betrug, den andern zu Geschenken oder Almosen bewegen, ist moralisch ein Diebstahl. Matth. XXIII, 13. 25. 26. Luc. XI, 39. Das pactum, wodurch ein solcher des andern Eigenthum erhält, ist eben wegen des mali doli ungültig. Wenn Bettler von Profession bisweilen reich sind, und Capitalien haben, so gehört dies mit hieher. Denn man giebt ihnen, weil man sie für arm hält, und das sind sie nicht.

Da die Reichern zu Almosen an die Dürftigen moralisch verbunden sind, so ist es gleichfalls unrecht, aus meiner Schuld arm zu seyn, und ihnen dadurch diesen Tribut aufzulegen: z. B. wenn man das seinige verschwendet, oder aus Faulheit an den Bettelstab kommt, oder gar eine Lebensart aus der Betteley macht, so ist dies zwar nicht eigentlich Diebstahl, aber doch ein Unrecht gegen das Eigenthum anderer. Völligen Diebstahl nenne ich es nicht, weil von dem, welcher Almosen giebt, ohne genau zu untersuchen, präsumirt wird, er wolle sie auch solchen geben, die durch

ihr

ihr Verschulden arm sind, und doch einmahl zu leben haben müssen.

Das gestohlene Gut ist dadurch nicht rechtmässig mein geworden, und hat nicht aufgehört, dem ersten Eigenthümer noch immer zu gehören, daß ich es gestohlen, oder, daß ich es inscio vel invito domino nachher eine Zeitlang besessen, oder durch einen Verkauf alienirt habe. Folglich kann ich es nicht mit Recht behalten, sondern ich bin schuldig, es selbst, oder doch dessen Werth, dem rechtmässigen Eigenthümer wieder zu erstatten, als dem es noch immer dem Rechte nach zugehört. Erstatte ich es nicht, sondern vorenthalte es ihm heimlicher Weise, so ist dies ein fortgesetzter Diebstahl. Diebstahl besteht nicht eigentlich in dem Actu des Hinnehmens eines fremden Guts, sondern des Behaltens: z. B. niemand nennet es Diebstahl, wenn ich etwas fremdes zum Scherz bey mich stecke, denn aber würde es Diebstahl, wenn ich es nicht wiedergäbe. Also ist eigentlich das Nichtwidergeben stets continuirter Diebstahl. Siehe die Anmerkung zu 3 Mos. VI, 2. 3. Eben dies gilt auch

1) bey dem, was ich durch Chicane und Betrug erlangt habe:

2) bey dem, worum ich das Publicum betrogen habe, z. B. wenn man den Licent defraudirt hat.

Wenn die Gottheit in jener Welt so strafet und belohnet, wie sie uns um die Zeit des Todes findet, so kann der, wer das gestohlene nicht restituirt, keine Vergebung sondern er muß Strafe erwarten.

Dadurch, daß der andere reich genug ist, hört diese meine Pflicht der Restitution nicht auf. Dies ist der Prätext, weswegen mancher nicht glaubt zur Restitution der Licent- Defraudationen verpflichtet zu seyn: allein

1) sehr selten ist der Staat wirklich reich. Er hat wohl viel Einnahmen, aber dagegen auch grosse und nöthige Ausgaben, und wohl noch dazu Schulden.

2) Dies würde den falschen Satz zum voraussetzen, daß man den Reichen bestehlen könne. Dadurch daß jemand reich ist, verliert er ja sein Eigenthumsrecht an das seinige nicht, und ich bekomme kein Recht, es ihm zu entwenden.

Aus der Bibel kann ich diese Pflicht der Restitution nicht beweisen:

3 Mos. VI, 1-5. gehört zum levitischen Gesetz, auch steht der Fall des Meineides dabey, der die Sache noch sehr ändert. Doch ist das merkwürdig, daß Mose ein אשם verordnet, also eigentlich die Sünde im Unterlassen des Widergebens setzt, recht so wie ich vorhin.

Luc. XIX, 8. sagt zwar Zacchäus was er thut, aber daraus folget noch nicht, daß jeder es thun muß. Er thut ja auch viel mehr, als irgend ein Theologe von uns in der Moral fodert, 1) vierfach erstatten 2) die Hälfte seines Vermögens den Armen geben.

Röm. XIII, 8. sagt zwar, man solle niemand etwas schuldig bleiben, nicht Tribut, nicht Ehre: aber wenn es einmahl geschehen ist, so redet es doch nicht von Wiedererstattung, und läßt diesen Punct unaufgeklärt.

Wie man hat Eph. IV, 28. anführen können, ist unbegreiflich, ehe wäre es ein Einwurf gegen die Restitutions-Pflicht.

Einige Moralisten, sonderlich unter Geistlichen, stellen es sich wohl hinlänglich vor, wenn man das gestohlne oder ungerechte Gut an die Armen giebt. Allein

a) was nicht mein ist kann ich ja nicht verschenken! Dies heißt in der That, das Leder stehlen, um den Armen Schuhe davon zu machen.

b) darin bestehet meine Sünde und Unrecht nicht, daß Ich Nutzen von fremdem Gut habe, sondern darin, daß der Eigenthümer es nicht nutzen kann. Mein Unrecht hört also dadurch im mindesten nicht auf, daß der Arme es nun besitzt: vielmehr würde dieser, wenn er wüßte, es sey gestohlen, es eben so wenig ohne Sünde annehmen kön-

nen, als man gestohlne Sache wissentlich kaufen kann.

In der That ist dies gemeiniglich eine Chicane, die man zu Beruhigung seines Gewissens erdenkt, weil man nicht die Schande der Restitution haben will; und da will man gleichsam sein Unrecht anf den Armern transferiren. Allein diese Schande der Restitution kann auf andere Weise vermieden, und das unrechte Gut heimlich oder durch einen dritten restituirt werden.

Die einzigen Fälle, da diese Pflicht der Restitution aufhört, sind

1) wenn sie mir im eigentlichen Verstande unmöglich ist, und ich es nicht habe.

2) wenn ich weiß, der andere habe sein Recht an die Sache wirklich aufgegeben, etwa weil sie zu klein ist, und deren Empfang ihm mehr Mühe macht, als er werth ist. Dies lezte kann man gemeiniglich bey den blossen Kleinigkeiten supponiren: wenn mir jeder, der mich vor mehrern Jahren um einen Mgr. betrogen hat, ihn restituiren wollte, so würde ich sehr incommodirt seyn, und die Widerstattung wäre mir eine grössere Beleidigung, als der ehemalige Betrug oder Entwendung.

Die Frage ist doch noch besonders zu beantworten, was zu thun sey

1) wenn

1) wenn der justus possessor todt ist?

Antw. In statu naturali würde alsdenn die Pflicht der Restitution aufhören: denn niemand kann länger etwas besitzen, als er lebt, und durch seinen Tod fällt das Seinige wiederum dem: primo occupanti anheim. Dieser Satz kann bisweilen seinen Nutzen haben, als, wo das ganze Volk, als welches im statu naturali lebt, etwas mit Unrecht entwandt hat, z. B. die Angelsachsen England.

Im statu civili aber ist das entwandte an die Erben des justi domini zu restituiren.

2) wenn er unbekannt ist.

Antw. Hier hört die Restitution auf, eine Pflicht zu seyn, weil sie unmöglich ist. Ich bin alsdenn in eben dem Falle, als bey gefundenen Sachen deren Eigenthümer ich nicht weiß, auch nicht erfahren kann. Ist der Diebstahl von einigem Werth, so wird freylich eine nahmenlose Bekanntmachung des entwandten nöthig seyn, damit der Eigenthümer sich melden könne: recht so wie man die gefundenen Sachen zu avertiren schuldig ist, falls man nicht unrechtmässiger Besitzer werden will.

Solch Geld, dessen justum possessorem ich nicht weiß, ihm ungewarnt an die Armen zu geben, wäre ja nur eine Vollendung des Diebstahls durch Verschenkung einer Sache, die mir nicht zugehört. Wie wenn sich nachmahls der

Eigenthümer fände, soll ich sagen, ich habe dein Geld verschenkt?

Wäre das Capital groß, so würde es der Billigkeit gemäß seyn, dasselbe als ein treuer Wechsler auszuthun, damit es dereinst der Eigenthümer, wenn er sich fände, mit Zinse wieder bekommen könnte. Findet er sich nicht, so ist es mein, so gut wie eine gefundene Sache: denn überhaupt bestehet Sündlichkeit und Schädlichkeit des Diebstahls nicht darin, daß ich das Fremde nutze, sondern daß der Eigenthümer es nicht hat.

Selbst aus dem Grunde, aus dem ich die Pflicht der Restitution des unrechten Gutes hergeleitet habe, folget, daß diese Pflicht nicht auf Bezahlung des Schadens, den ich etwan dem Eigenthum des Nächsten zugefügt haben möchte, auszudähnen sey; wie einige Moralisten behaupten, die in der That eine ganz inpracticable in eine andere Welt gehörende Moral, bisweilen gewissenlos genug, und ohne sie mit einem Finger anzurühren, vorschreiben, z. B. Alberti in seinem Catechismo.

1) Der vom furto continuato hergenommene Grund fällt hier weg.

2) Die Pflicht ist unmöglich, und würde, da wir andern aus Uebereilung so viel Schaden gethan haben, ins unmögliche fällen, oder machen daß jeder bonis cediren sollte.

Wir

3) Wir verlangen deshalb auch solche Genugthuung von andern nicht, wo das bürgerliche Recht sie nicht erkennet, also können wir auch denken, andere verlangen sie nicht von uns. Quilibet haec condonasse putatur, qui non judicialiter reposcit.

§. 66.

Almosen.

Ist unser Nebenmensch dürftig, so ist es unsere Schuldigkeit, ihm mit Allmosen beyzustehen. Diese Pflicht entstehet

1) theils daraus, daß wir wollen, andere sollen uns in gleichem Falle Almosen geben,

2) theils aus dem ersten Ursprunge alles Besitzes und Eigenthums.

Der Anspruch, den ich auf irgend einen Fußbreit Landes, oder auf dasjenige, so daraus wächst oder ausgegraben wird, machen kann, beruhet doch zuerst auf dem Occupationsrecht. Wer es zuerst besaß, der occupirte es, es sey ohne Mühe, als Bäume, Wälder, Wiesen, oder mit Mühe, als Aecker, die er cultivirte, Metalle u. s. f. und von dem habe ich es erkaufft, geerbt u. s. f. kann also nicht mehr Recht daran haben, als er. Von Natur haben nun alle Menschen gleiches Recht an den Erdboden: allein wenn nicht dies Recht der Occupation gölte, so würde niemand etwas besitzen und bauen können.

nen. Es gründet sich daher dies Recht auf ein Pactum tacitum aller, da sie mir allein überlassen, was ich zuerst occupirt, oder vom occupante gekaufft habe.

Sollte nun jemand durch blosses Unglück so herunter kommen, daß er nicht das nöthige Essen und Trinken hätte: so wacht sein Anspruch an seinen Antheil der Güter der Erden wieder auf, und falls andere ihm nicht das nöthige geben wollen, so ist er berechtiget, ja genöthiget, das Pactum commune zu widerrufen, und seine natürlichen ersten Rechte wieder zu fodern. Gott, dessen Eigenthum die Erde ist, und der ihn hat gebohren werden lassen, könnte selbst nicht anders, als ihm dies Recht wieder zusprechen. Man stelle sich eine Menge solcher Leute vor, denen niemand Arbeit noch Almosen geben wollte: würde man ihnen verdenken können, wenn sie sich den Unterhalt mit Gewalt nähmen? Oder man denke ein paar Kriegesschiffe, die an einer inhospitablen Insel strandeten, und nichts als Gewehr retteten: wenn diesen die Einwohner der Insel nicht das nothwendigste geben wollten, so würde ein jeder unter uns, falls er unter den Strandenden wäre, davor seyn, sich den Unterhalt mit Gewalt und durch Waffen zu schaffen. Ist der Arme krank und elend, so kann er freylich keine solche Gewalt gebrauchen: allein das Recht an den Unterhalt verliert er durch sein Unvermögen nicht, und die sich seiner nicht annehmen, sind Ungerechte. Ist ein Gott, der über die Dinge der Menschen richtet, so

wird

wird dieser Gott die Unbarmherzigen auch als Ungerechte ansehen, und in dieser oder jener Welt strafen. Luc. XI, 39. 41. XVI, 1. ff.

Die, denen wir Almosen geben sollen, sind offenbahr nicht alle Menschen: denn wo dies wäre, so würden wir wieder eben so gut berechtiget seyn, wir mögten in Glücksständen seyn in welchen wir wollten, von andern Geschenke zu fodern; ja die Sitten des Nebenmenschen würden durch uneingeschränkte Ertheilung der Almosen verderben, ihnen der nöthige Antrieb zur Arbeit benommen, und die Welt voll Müssigänger werden, die vom Fleiß ihrer wenigen Nebenmenschen leben wollten. Nur Dürftigen sind wir Almosen schuldig — Luc. VI, 30. ist nicht entgegen Hier ist nach dem Zusammenhang παντὶ nur so viel als, er sey Freund oder Feind.

Dürftige aber sind, die das ihnen Nothwendige nicht haben, auch nicht durch Arbeit erwerben können: es sey nun wegen Krankheit, oder weil es an Arbeit fehlt. 2 Thess. III, 10. 13. Dies letzte ist unter cultivirten Völkern, und nachdem der Luxus so weit gestiegen ist, nicht leicht mehr möglich, wenn sie sich nur der Arbeit nicht schämen. Indessen ist selbst der Luxus eine Gattung von Almose; und derjenige, der dem Bettler Arbeit giebt, thut ein viel nützlicheres Werk, und ihm eine grössere Wohlthat, als wer ihm blos Almosen reichet.

Dadurch, daß einer aus seiner eigenen Schuld in Armuth gerathen, oder daß er lasterhaft ist, hört er nicht auf von der Moral

den

den Reichen zu Gebung der Almosen empfohlen zu werden. Das Vergangene kann er doch nun jetzt nicht ändern, und er ist einmahl dürftig: sein Laster giebt ihm auch nichts zu essen, und verhungern soll er doch nicht, noch weniger stehlen. Nicht zu gedenken, daß von jedem lasterhaften Besserung zu hoffen stehet; und die meisten Menschen eine lasterhafte Periode in ihrem Leben gehabt haben werden. Man stelle sich doch die vorhin erwähnten gestrandeten Kriegesschiffe vor, und was die Folge seyn müßte, wenn die Einwohner der Insel den lasterhaften die darauf befindlich wären, die Nothdurft nicht reichen wollten: nicht wahr, Gewalt? und wer dem Lasterhaften die Almosen versagen wollte, der zwünge ihn, so viel an ihm ist, zum Stehlen und Rauben.

Ganz ein anders ist es mit denen, die arbeiten könnten, und nicht wollen: diese sind in der That nicht Dürftige, und verdienen also keine Almosen. Almosen an sie gegeben sind ein Schade für sie und das Publicum: denn ohne Arbeit kann ein Mensch nicht glücklich seyn, und er wird durch Müssiggang lasterhaft, und dem Publico schädlich oder gefährlich.

Das Nothwendige ist auch verschieden. Leute die eine gewisse Erziehung gehabt, und sich viele Jahre hindurch diesen und jenen Ueberfluß angewöhnt, und dadurch nothwendig gemacht haben; Leute von einem gewissen Stande, bey denen der allzu bettelhafte Anblick uns gewiß beleidigen würde; ja Leute von gewissen Professionen, zu deren Arbeit Geld und Auslage erfordert

dert wird: können dürftig seyn, wenn sie mehr haben als andere. Es ist möglich, daß der an Thalern Aermere wirklich dem, der an Gelde mehr hat, Almosen geben soll. Man denke an Stipendia, sonderlich solche, die dem Studiren aufhelfen sollen. Wo dieses ihr Zweck ist, da kann der mittelmässig begüterte sie mit gutem Gewissen geniessen, und der viel ärmere dazu beytragen. Denn sie sollen den Studirenden in den Stand setzen, längere Zeit auf Universitäten zu bleiben, und doch da ohngefähr so zu leben, als er es in seiner Eltern Hause gewohnt geworden ist; mehrere und theurere Collegia zu hören; die nöthigen Bücher anzuschaffen, ꝛc. und das alles, damit das Publicum dereinst einen recht brauchbaren Mann bekomme: und wenn eben diese Stipendia ganz armen gegeben würden, so würden sie meistentheils nicht einmahl ihren Zweck erreichen, weil er selbst gar nichts beytragen, also nur eine gar zu kurze Zeit die nöthigsten Brodt-Studia treiben kann.

Widerum nicht allen Dürftigen bin gerade Ich Almosen schuldig, sondern nur so vielen, als ich nach Proportion meines Vermögens geben kann, und zugleich Zeit habe, ihre Umstände zu untersuchen. Zu diesem letzten habe ich eine Pflicht: denn da ich doch nicht allen geben kann, so würde, wenn ich ohne Prüfung hingäbe, der würdigste und wahrhaftig Dürftige vorbeygelassen werden, zugleich aber würde ich Müssiggänger nähren, welche durch Hunger zur Arbeit zu zwingen rathsamer ist.

Das Unrecht, das man durch diese nichts untersuchende Freygebigkeit den wahren Armen thut, stellet man sich fast nie lebhaft und groß genug vor. Man denke, was würde man urtheilen, wenn mir jährlich 1000 Rthlr. zu Stipendiis für arme Studirende anvertrauet wären, und man sähe, daß ich jedem Studirenden, der sich meldete, allenfalls auch einem durchreisenden Prager Studenten, oder sonst einem bettelnden Studenten etwas davon gäbe, sollten es auch nur Gulden seyn, bis die Summe alle wäre, ohne das geringste zu untersuchen. Würde man nicht glauben, ich thäte den wahren Studirenden Unrecht? Eben so handelt doch gewiß der, welcher ohne Prüfung Almosen giebt: denn da die Summe, die er zu Almosen aussetzt, nicht unendlich ist, so entziehet er wahren Armen, was er Betrügern giebt.

Zu einer solchen Untersuchung gehört freylich viel Zeit, und auch eine gewisse inquisitorialische Schärfe des Gemüths und des Blicks. Da diese nicht jeder haben, und unsere Zeit uns theuer seyn kann, so ist es erlaubt, daß man die Untersuchung auch andern auftrage, und ihnen sein Geld zur Almose zustelle. Dies geschahe Gesch. VI, 1. ff. zu Jerusalem (ein schön Exempel!) und geschiehet wirklich bey den Almosen-Cassen: und wenn die gut administrirt werden, so kann man alles, was man den Armen destinirt, in dieselben legen, und alsdenn ohne einzige Verletzung der Barmherzigkeit sich ganz entschlagen, mit eigener Hand Almosen zu geben. Wo die Gesetze dies zum

Steuren

Steuren der Straſſenbetteley befehlen, kann man ein ſolch Gebot ohne Verletzung des Gewiſſens befolgen.

Die gewöhnliche Gattung der Almoſen, da man Straſſenbettlern giebt, und das noch dazu um allen geben zu können, bey Pfennigen und Kleinigkeiten, iſt ſehr tadelhaft, und mehr Laſter, als Tugend. Siehe Moſaiſches Recht §. 142. Denn

1) man prüfet keinen, entziehet alſo wie ich vorhin geſagt, dem wahren Armen, was man an den Betrüger oder Faullenzer giebt.

2) man ſtärkt die Bettler von Profeſſion, die arbeiten könnten, im Müſſiggange. Dies iſt für ſie ſelbſt eine Grauſamkeit; denn ohne Arbeit kann niemand glücklich ſeyn, und er wird auch bald aus dem Müſſiggänger ein Laſterhafter werden. — — Giebt man gar Kindern, die zum Betteln gehalten werden, ſo gewöhnt man die zu Müſſiggang und Laſter, und von allen guten Geſchäften ab.

3) Man nährt dabey Leute, die uns ſelbſt, dem Nebenmenſchen, und der Republique, gefährlich ſind, das Seminarium oder wirkliche Genoſſen der Diebesbanden.

4) Selbſt die herumgehenden gebrechlichen Bettler ſind fürchterlich, ſonderlich für ſchwangere Perſonen. Man hilft dies Uebel encouragiren.

5) Die Bettler tragen Infectionen z. B. Blatter-Infection herum, und stecken uns in unsern eigenen Häusern an.

6) Was das schlimmste ist, man giebt so wenig, daß der wahrhaftig Nothdürftige ein Bettler von Profession, ein völliger Müssiggänger werden, und alle kleine Arbeit die er noch sonst hätte treiben können, liegen lassen muß, um sein Brodt, das ihm bey Pfennigen gereicht wird, zusammen zu betteln. Dies ist nicht einmahl für den wahren Dürftigen Almose, sondern Grausamkeit, da ich ihn nöthige, alle Arbeit, die er sonst noch treiben könnte, zu verlassen, am Wege zu sitzen, oder herum zu gehen, und Pfennige zu sammlen. Und der Kranke, der nicht herumgehen kann, auch der pauvre honteux, ist von der Almose ausgeschlossen.

Es ist rathsamer, nichts an Bettler von Profession, sondern alles entweder in gut administrirte Armencassen, oder in einer solchen Summe, die doch auf einen oder mehrere Tage die Nothdurft verschaffen kann, an vorher geprüfte Arme zu geben. Unsere jetzige närrische Barmherzigkeit in Almosen an Strassenbettler ist wirlich ein Ueberbleibsel vom Pabstthum und dessen guten Werken.

Noch eine ausserordentliche Almose ist, wenn ich einen in sehr grosser dringenden Bedürfniß sehe, z. B. bey Hungersnoth, und auf Reisen, und mir darüber selbst das Nothwendige entziehe, das ich jetzt eher entbehren kann, als Er.

Eine

Eine der edelsten Almosen, oder Pflichten gegen das Eigenthum, bisweilen auch gegen das Leben des Nächsten, ist, wenn ich mich der Sache des Unterdrückten annehme, und als wahrer Patron im Römischen Verstande seinen Proceß untersuche und führe: (so wie Voltaire bey Calas) diese Almose ist seltene Pflicht, aber desto wichtiger, weil sie, wenn sie auch nur bisweilen geübt wird, das Unrecht gewaltig abschreckt.

Die Hauptstellen des A. T. welche sich auf die bisher angeführte Pflichten beziehen, sind, Jes. LVIII, 7. 10. I, 17. Hiob XXIX, 12-17. Die Stelle Christi Math. VI, 1-5 ist hier nach dem, was Iken in Diss. de σαλπισμῷ Stipem colligentium zu ihrer Erklärung gesagt hat, vorzüglich zu gebrauchen. So wie etwan in Deutschland die Bettler durch Singen ihre Almosen sammeln, so thun es im Orient die Dervische und andere Arme bald mit Pfeiffen, bald mit Blasung eines Horns. Dies sind also die ordentlichen Bettler. Christus sagt, man solle nicht bey seinem Almosen in Synagogen oder auf der Strasse vor sich blasen lassen, sondern sie in der Stille geben. Seine nächste Absicht ist zwar, der heuchlerischen Ruhmbegierde zu steuern, und wer das Unbestimmte und Starke oder Hyperbolische der Bergpredigt kennt, wird wohl hieraus nicht schliessen, daß man einem Bettler, der sich auf solche Art ankündigt, nichts mit gutem Gewissen geben könne. Allein so viel ist doch klar. Die Almosen, die Christus eigentlich empfielt, sind nicht die, welche den öffentlichen Bettlern gegeben wer-

den, sondern die, welche in der Stille geschehen, oder den Haus-Armen gereicht werden.

Da Jesus oft von Almosen redet, ist die Stelle Philo's P. I. p. 635. Mang. wichtig, daraus man sieht, die gewöhnliche Almose war damahls τετραδραχμον d. i. ein Gulden (nicht Pfennig oder Matthier) die man dann aber auch per rei naturam nicht so vielen geben kann. Die arme Wittwe, die 2 Pfennig giebt Luc. XXI, 1-3. Marc. XII, 41. 44. ist kein Einwurf. Sie giebt nicht Almosen sondern in den Gotteskasten zum Opfer. Gesch. IX, 36. wird Tabitha wegen ihrer Almosen gerühmt: aber auch diese bestanden nicht in jedem Bettler gegebenen Pfennigen, sondern nach V. 39. in Kleidern, die sie selbst verarbeitete.

Die Frage wie viel man Almosen geben solle? finde ich aufgeworfen, aber ich weiß nicht, wo sie richtig entschieden ist. Und doch ist diese Entscheidung sehr leicht zu treffen. Alle Begüterten zusammen sollten billig so viel geben, daß alle Armen nothdürftig unterhalten werden könnten. Nach dieser Proportion soll ich geben, also wenigstens so viel, daß wenn andere Begüterten den gleich vielten Theil ihres Ueberflusses gäben, kein Armer Mangel litte. Und da nicht jeder Begüterte seine Pflicht thut, so habe ich, um die Armen nicht darben zu lassen, billig etwas über meine Quotam zu geben.

In der That würde, wenn ein jeder hierin seine Pflicht beobachtete, und nach Proportion gäbe, eine sehr geringe Beysteuer hinlänglich seyn, ohne Unbequemlichkeit der Gebenden die wahrhaftig Armen reichlich zu versorgen. Der wahren Unglücksfälle sind wenig. Es würde fast so gehen, wie bey den Brand-Cassen, da ein kleiner Beytrag für alle Schäden genug ist. Es ist nur zu bedauren, daß theils viele Gewissenlose sich entziehen, theils die Thöricht-Barmherzigen ihre Gaben ohne Ueberlegung verschwenden: und beides ist die Ursache davon, daß so manche Arme hülflos darben müssen. 1 Cor. XVI, 2. 2 Cor. VIII, 14. 15.

Soll ich noch eine nähere Proportion projectiren, so ist es diese:

1) Der eigentlich Arme darf nichts geben, andere zu unterhalten, wo nicht eine ganz besondere Noth, oder Freundschaft, sein Mitleiden ausserordentlich auffodert.

Wenn der, der selbst Almosen genießt, auch Almosen geben wollte, so wäre es regulariter Stolz: mannigmahl übel verstandene Religion: und nur in dem seltenen Fall schön, wenn die Triebe des Mitleidens ohne einige Beyhülfe der Vernunft und Betrachtung der Pflicht die Selbstliebe einmahl überwogen hätten. Doch wäre es in diesem letzten Fall nur schön, nicht aber Regel oder Gesetz.

2) In der geringsten Proportion soll man von seinen necessariis geben.

3) In einer mittelmässigen vom Luxus: denn der Luxus ist doch selbst mit eine Art von Almose.

4) In der stärksten von dem, so man überspart,

z. B. man fingire sich 4 Leute gleiches Standes, der eine hat jährlich 400 Rthlr. der zweite 1000, der dritte 2000, der Reiche 3000: wenn der erste $\frac{1}{2}$ Procent giebt, so ist es mehr, als beym letzten 5 Procent. Oder, um auf der Universität zu bleiben, man denke Studiosos,

einer hat jährlich 50 Rthlr. Er ist selbst ein Objectum der Almosen und braucht keine zu geben.

Der zweite 200, er kann also gerade, falls er sehr ökonomisch lebt, auskommen. Giebt er zwey Rthlr. an Arme, so ist es schon so viel als man verlangen kann, und beweißt seinen guten Willen.

Der dritte 400 Rthlr. 500, 600. Geben diese auch nur ein Procent, so ist es gar nicht so viel als was jener gab. 10 bis 20 Rthlr. könnten ihnen kaum so schwer werden.

Der vierte, von Stande nicht ganz ungleiche, 2000 Rthlr. Bey dem sind 200 Rthlr kaum so viel als bey jenem ersten 2 Rthlr. Man wird aber oft aus der Erfahrung sehen, daß die von der dritten und vierten Classe kaum so viel

viel Procente geben, als die von der zweiten. Oft sind gar die Armen freygebiger.

§. 67.

Vom Darlehn.

Das Darlehn ist eine Gefälligkeit und Dienst, so ich dem Nebenmenschen erzeigen, und er bisweilen von mir wünschen kann, und wird Luc. VI, 34. 35. unter die Pflichten der Liebe gesetzt. Moses ermahnt im Levit. Gesetz dazu, 5 Mos. XV, 7-11. XXIV, 13. Mos. R. §. 143. und 156. Es kann bisweilen wirklich gegen ihn eine Almose seyn, und mehr als alle Almose nützen, da es einem wieder aufhilft, und ihm den Anfang zu seinem Gewerbe giebt. Man stelle sich 50 Rthlr. vor, die ich dem sichersten Menschen zum Anfangen eines Gewerbes leihe, sie helfen ihm mehr, als 150 halbe Gulden, ihm zur Almose in 150 Wochen ausgetheilt, oder 14400 Pfennig in 39 Jahren zu täglichen Almosen angewandt, dadurch er zum Müssiggänger wird. Es entstehet also die Frage: ob, und wie fern, die Moral mich zum Darlehn verpflichtet?

Der Erborgende ist von doppelter Art:

1) Entweder braucht er das Darlehn zu einer gewissen Nothdurft, z. B. Korn zum Essen, oder zur Aussaat. Dies ist ein Fall, wo man dem Nebenmenschen allenfalls auch mit Geschenken und Almosen beyzustehen hätte: und daß er es nur von mir leihen will, ist eine Verminderung meiner Pflicht,

indem er verspricht, mir die Almose, falls er kann, wieder zu erstatten.

Jedoch versteht sich alsdenn, daß die Summe welche er von mir erborgen will, auch nicht die gleichsam auf meine Quotam fallende Summe der Almosen übersteige. Ist dieses nur nicht, so wird mir die Moral befehlen, auch mit Gefahr so viel und wohl etwas mehr zu borgen, als ich doch sonst in einer Zeit der Noth an Almosen zu verwenden schuldig wäre.

Gemeiniglich will der Borgende mehr haben, als ich zur Almose anwenden könnte. Da nun aber doch das Darlehn in der That Almose ist, wenn ich es auf Gefahr hingebe, und ich zur Almose nicht über Proportion meines Vermögens verbunden seyn kann: so werde ich alsdenn auch nicht schuldig seyn, zu verborgen, sonderlich in einem Lande, wo man von Interessen lebt. Capitalien können mir wenigstens da heilig und inalienabel seyn, (ohngefähr wie ehedem dem Juden die Aecker) und was ich aufs Gerathewohl verborge, wäre von Zinsen und Einkünften, nicht aber vom Capital zu nehmen.

Oft borget der Arme auch nur aus Hochmuth, wo er betteln will. Diesen Hochmuth brauche ich nicht zu begünstigen, und er ist in solchem Fall ein wahrer Betrüger, den ich vom Betrügen abschrecken darf, und ordentlich soll. Er ist es desto muthwilliger, da er ja um Almosen bitten könnte.

2) Oder er braucht es zu seinem Vergnügen, zu seinem reichern Auskommen und Erwerb, kurz, zu Fällen, dazu man keine Almosen geben würde. Alsdenn sehe ich keine Verpflichtung, ohne hinlängliche Sicherheit zu verborgen. Ich verlange ja selbst dergleichen nicht von einem andern, falls ich ein ehrlicher Mann bin; ich verlange nicht, daß er sein Capital in Gefahr setzet, und mir borget, damit ich einen grossen Gewinnst machen könne, wenn ich nicht Gewißheit wegen des Wiedergebens machen kann, sondern dies allenfalls von Glücksfällen abhängen soll. Wenn ich dies verlangte, so wäre ich ein Betrüger: ein ehrlicher Mann verlangt nie zu erborgen, was er nicht gewiß wieder zu geben weiß. — — Folglich bin ich auch nicht schuldig, andern dies zu leisten.

Das Leihen gegen hinlängliche Sicherheit würde können eine moralische Pflicht seyn, wenn der andre mit dem Darlehn seinen grossen Vortheil schaffen, z. B. ein Gewerbe anfangen kann: allein weil theils schon Leute genug, aus Absicht auf den Nutzen und Zinsen, dazu bereit sind, theils die Moral unmöglich bestimmen kann, welche Sicherheit hinlänglich sey, sondern dies vom Juristen lernen muß, theils in einigen Ländern wegen eines Fehlers der Gesetze beynahe gar keine Sicherheit ist; so wäre wol die Moral nicht die rechte Disciplin, in welcher diese Pflicht eingeschärft werden könnte. Z. B. hier im Hannöverischen weiß ich beynahe

keine Art der Hypotheque, bey welcher der Creditor völlig sicher seyn könnte. So bald ein Staat solche Gesetze hat, so bald kann die Moral niemanden befehlen; du sollst dem Nebenmenschen borgen, wo er von den Erborgten grossen Vortheil haben kann. Ganz andere Pflichten würde sie freylich vorschreiben, wo die Gesetze dem Creditori günstiger wären, und ihn hinlänglich sicherten. Luc. VI, 34. ist eine zweifelhafte Stelle in der Moral nach der gewöhnlichen Leseart:

Erstlich soll ich nach ihr jedem borgen? — Antw. nach der Connexion Freunden und Feinden; d. i. wenn ich einem leihen würde, falls er mich nicht beleidiget hätte, es sey nun als Almose, oder weil ich die Sicherheit hinlänglich finde, soll ich ihm aus Feindschaft und um mich zu rächen, das ihm nöthige Darlehn nicht abschlagen.

Zum andern verbietet μηδὲν ἀπελπίζοντες die Untersuchung der nöthigen Sicherheit? oder das Hoffen der Zinsen? — — Antw. dies ist äusserst dunkel. Es kann auch seyn, wo ihr nicht hoffen könnt, daß jener euch einmahl wieder aus Gefälligkeit leihen wird. Höchstens wäre von dem Darlehn die Rede, das eigentlich Almose ist. — — Aber der Syrer und Araber in den Polyglotten lasen, μηδένα, (siehe Dr. Bibl. Th. XII. S. 85. 86. dies würde ich übersetzen, und treibt niemanden, nicht euren Feind, in Verzweifelung.

Die

Die Stelle ist so dunkel, daß in der Moral keine neue Lehre auf sie gegründet werden kann.

Zinsen sind gemeintglich in angehenden und nicht handelnden Staaten verhaßt gewesen. So bald ein Volk empor kommt, pflegt sich der Haß zu verlieren. Die Ursache ist, wo wenig Geld im Lande ist, da kann man auch wenig verdienen: und denn drückt einen die Zinse sehr. Man hat zur Nothdurft erborget, und nicht zum Erwerb: da man nun mit dem Erborgten nichts gewonnen, sondern es verzehrt hat, so wird es einem schwer, und kommt einem hart vor, mehr wieder zu bezahlen, als man bekommen hatte. Daher findet man so viel alte Völker, die auf die Zinse schmälen, und Gesetze gegen sie geben: und unter den Neuern, nachdem einmahl die Welt commercirend ist, zweifelt kaum jemand an ihrer Rechtmäßigkeit. In der That sind sie sehr raisonnabel: denn

1) ich setze mein Geld beym Verleihen doch in Gefahr, wenigstens, es nicht auf Tag und Stunde wieder zu haben, ja wohl gar zu verlieren. So, wie man dergleichen Gefahren wohl durch ein gewisses Procent von sich abkauft, (z. B. bey Assecurationen und in Brandcassen) so ist auch höchstbillig, daß der, dem zum besten ich eine solche Gefahr übernehme, mir dafür gebe. Sorge, und vielleicht Mühe in Einfoderung des Capitals, bleibt mir doch.

2) Der,

2) Der, dem ich leihe, genieſſet von dem Gelde Frucht und Vortheil, wenigſtens wendet er einen Schaden damit ab. Iſt es nicht billig, daß er mir mit von dem Vortheil des Meinigen gebe?

3) Er mag es anwenden wozu er will, (als welches auf ihn ankommt,) ſo hätte ich doch mir damit Nutzen ſchaffen können. Ich konnte z. B. Aecker, oder Vieh, ſo ſeinen jährlichen Wucher bringt, davor kaufen: ich konnte ſelbſt Handlung, oder ein ander Gewerbe treiben; ich konnte es an einen Kaufmann leihen, bey dem niemand es unbillig finden wird, daß er mir 5 Procent gebe, wenn er wohl 50 zu gewinnen ſucht. Wenigſtens konnte ich mir Sachen zu meiner Commodität und Vergnügen (und dies iſt auch Wucher) anſchaffen. Wiewohl, wo keine Zinſen ſind es nie an zu verkaufenden Aeckern fehlen würde: denn auf dieſe würde niemand leihen, ſondern ſie lieber ſelbſt kaufen wollen, welches auch in einer Republik, wie die unſrigen ſind, da ſo viele mit Aeckern bisher unverſorgt ſind, gar raiſonnabel wäre. Sollte man ſchuldig ſeyn, auf ſie zu leihen, ohne durch Verſagung des Darlehns den Erkauf erzwingen zu dürfen, ſo würde die eine Hälfte des Volks ſehr übel ſtehen, die keine Aecker hätte.

Wenn ich nun aber das Geld, ſo ein anderer von mir erborget, ſonſt hätte für mich vortheilhaft anwenden können: ſo iſt ja nichts billiger, als, daß er mir dieſen Vortheil erſetzt, falls

falls er mein Geld haben will: er mag es nun selbst zum Wucher, oder zu Abwendung eines Schadens, oder zum Vergnügen anwenden, oder endlich es gar verschwenden.

4) Das Geld ist für Vieh in die Stelle gekommen, so der meisten ältesten Völker Geld war. Vieh giebt seinen natürlichen Wucher. Könnte man nun nicht mit Gelde wuchern, so wäre es ein inaequale surrogatum.

Von Mosis Zinsenverbot siehe meine Diss. de mente etc. oder Mosaisches Recht §. 153-155. Im A. T. waren Zinsen sündlich, weil sie wider das bürgerliche Gesetz waren. Daher solche Stellen als Ps. XV, 5. Sprüchw. XXVIII, 8. Ezech. XVIII, 8. 23. zu erklären sind. Sie gehen uns nicht an. Dem Israeliten war Zinse so sündlich, wie uns Judenzinse.

Die Größe der Zinsen bestimmet die Moral nicht. Sie könnte in verschiedenen Umständen der Billigkeit nach sehr verschieden seyn. Die Handlung, welche Zinsen erfodert, und den Haß der Zinsen aufhebt, pflegt zugleich durch Bereicherung des Staats die Zinsen sehr zu mindern, und alsdenn erst kann die Handlung recht blühen.

Wenn die bürgerlichen Gesetze ein gewisses Procent bestimmen, so verbietet die Moral auch, mehr zu nehmen, eben weil ich den Gesetzen gehorchen soll: und was ich mehr nehme, ist unrecht Gut.

§. 68.

§. 68.

Bürge werden.

Für den andern Bürge zu werden ist mit dem vorigen nahe verwandt, und freilich eine Wohlthat, die man oft von uns verlanget. Sprüchw. VI, 1, 5. XI, 15. XVII, 18. XX, 16. XX, 26. 27. XXVII, 13. Man möchte sie vielleicht auch als Almose betrachten wollen, weil mein Gutsagen oft einem andern viel mehr zu statten kommen kann, als eine wirkliche Almose. Allein ich behaupte dagegen:

1) ordentlich verlangt die Moral nicht von mir, für jemand gut zu sagen. Denn,

Ich kann das Gutsagen unmöglich allen schuldig seyn: dazu reichte kein Vermögen hin: auch nicht allen Verwandten, oder Bekannten von unbescholtenem Nahmen. Es scheint also, ich bin es als Almose niemanden schuldig, wo nicht ganz besondere Ursachen eintreten. Wenigstens Pflicht gegen den Nächsten als Nächsten kann es nicht seyn.

Ich bin ihm diese Gefälligkeit nicht als Almose schuldig. Denn nicht zu gedenken, daß die Summe gemeiniglich das Maas der Almosen übersteigt, so fodert er es auch nicht als Almose, sondern er will gemeiniglich als sicher, reich, und bemittelt angesehen werden.

Endlich kann ich nicht leicht des andern Umstände so übersehen, daß ich mit eigener Zu-

verläſſigkeit weiß, ob er mir wird bezahlen können. Denn der, für den ich gut ſage, erlaubt mir nicht, alle ſeine Rechnung und Haushaltung durchzuſehen, und gleichſam Aufſeher über ihn zu werden: ſondern ich ſoll mich blos auf ſeine Ehrlichkeit, auf das öffentliche Gerüchte von ſeinen Mitteln, oder wohl gar auf ein Gerathewohl verlaſſen. Dies iſt eine ſehr ſchwere Gefälligkeit, die er nicht als Almoſe, ſondern ich weiß nicht als welche Gefälligkeit von mir fodert. Kann ich ſie nun wohl ſchuldig ſeyn?

Anm. Es iſt ein groſſer Unterſchied zwiſchen Darlehn und Gutſagen. Beym Darlehn kann ich gemeiniglich viel genauer die Umſtände des Debitoris unterſuchen, und bekomme auch Zinſe. Bin ich nun nicht zu jedem Darlehn verbunden, am wenigſten zum zinsloſen, ſo kann ich es noch weniger zum Gutſagen ſeyn.

2) In den meiſten Fällen, und durch das gewöhnliche Gutſagen, begehet man ein moraliſches Unrecht,

a) an ſich ſelbſt, und zwar nicht blos an ſeinem Vermögen, ſondern auch an ſeiner Gemütsruhe.

Bin ich ein ehrlicher und vernünftiger Mann, ſo werde ich ſehr oft durch die Sorge vor des andern Umſtände bey jedem Schein der Gefahr und böſen Ruf gequält werden, und ſchlafloſe Nächte bekommen. Schon zu

viel,

viel, als daß ein raisonnabler Mann dies von mir verlangen könnte, und es ist doch unvermeidlich, wenn ich nicht alle seine Umstände weiß. Ist die Wohlthat, die er von mir verlangt, ihm selbst so viel werth, als diese Unruhe mir an Uebel wieget?

Muß ich vor ihn bezahlen, so ist dieser Verlust mit viel mehrerem Affect, Verdruß, und Unruhe verknüpft, als irgend ein anderer gleicher Verlust. Wenn ich 1000 Rthlr. durch Unglück verliere, so thut es mir leid, aber ich erzürne mich über niemand: werde ich bestohlen, so ärgere ich mich auch nicht so leicht, da ich den Dieb nicht kenne. Allein hier ist nach langer ängstlicher Sorge so viel Vorstellung von der Unbilligkeit dessen, für den ich gut gesagt habe, daß ich nicht ohne die unangenehmsten Gemüthsbewegungen bleiben kann: und diese pflegen sich noch dazu sehr in die Länge zu ziehen, weil zwischen dem Zeitpunct, da der Credit zu wanken anfängt, und der wirklichen Bezahlung, gemeiniglich eine lange Zeit verstreicht. Dieser Affect ist fast unruhiger, und dabey langwieriger, als wenn mein eigener Debitor mich betriegt; hier habe ich doch vom Darlehn Vortheil gehabt, oder gehoffet: als Cavente habe und hoffe ich ihn nicht.

Falls nun dies ein Gesetz der Moral ist: suche marternde und unruhige Gemüths-

müthsbewegungen zu vermeiden, und setze dich nicht ohne Noth in Gefahr sie zu fühlen, so werde ich regulariter mich mit Gutsagen nicht abgeben sollen.

b) Gegen die Seinigen, die man vielleicht um alles von ihnen billig gehoffte Vermögen bringt.

c) Sehr oft auch gegen die Creditores. Wer viel gut sagt, ist selten im Stande alles zu bezahlen; und wird an dem zum Betrieger, der auf sein Wort geborget hat. Noch mehrere haben nie den ernstlichen Willen, zu bezahlen, indem sie gutsagen, sondern stellen sich den Fall, daß sie zur Bezahlung angehalten werden sollten, als unmöglich, oder doch nicht lebhaft genug vor, daher sie, sobald es zum Proceß kommt, alle beneficia juris begierig annehmen und gebrauchen. Wahr ist es, sie thun am letzten nicht unrecht: allein ihre erste Gutsage war Sünde, denn ohne die Umstände des Debitors genug zu überlegen, halfen sie den Creditor beschwatzen, das seinige in Gefahr zu setzen, und verführten ihn dazu durch ihre Gutsage, bey der sie gar nicht an das Bezahlen dachten.

Gutsagen ist also blos alsdenn zu loben, oder moralisch gut

1) wo ich selbst vollkommene Sicherheit habe,

2) bey Kleinigkeiten,

3) wo ich wirklich entschlossen bin, dem vor den ich gut sage, ohne mich zu ärgern, eine Almose zu geben, die so viel beträgt, als die Summe dafür ich hafte.

4) bey sehr speciellen Freunden, für die ich wirklich bereit bin, so viel zu verlieren, als ich gut sage, ohne dem Creditor die geringste Schwierigkeit zu machen, oder gegen ihn einigen Unwillen zu fassen.

Die den Gutsagenden zustehende beneficia juris zu gebrauchen, finde ich nicht unrecht, denn einmahl hat ja der, dem ich gut sagte, darin consentirt, wie in alle Gesetze der Republik: doch kann es oft eine Härte werden, wenn jener sie nicht wußte, und sich zu sehr auf mein ehrlich Gesichte verließ. Das schönste ist, gleich bezahlen, und a) entweder es als Almose ansehen b) oder sich jura cessa geben lassen, und strenge vom Debitor einklagen.

§. 69.

Pflichten gegen die Ehre des Nächsten.

Wir sind zwar Niemanden schuldig, besser von ihm zu halten, als er uns wirklich vorkommt: ja es ist dies unmöglich. Niemand kann auch Ehre im eigentlichen Verstande, d. i. unsere gute Meinung, von uns fodern, wenn er sie noch so

sehr

verdiente: eben so wenig, als er sonst von uns fodern kann, daß wir eine Wahrheit richtig und ohne Irrthum einsehen sollen. Denn unsere Einsichten stehen nicht in unserer Gewalt; ja wir haben nicht einmahl Zeit alles zu untersuchen, und zu prüfen, ob der und der wirklich die und die Vollkommenheiten hat, oder nicht hat.

Wenn wir aber doch selbst fühlen, wie sehr wir von andern Ehre, die wir pleno jure nicht fodern können, verlangen, so sollen wir in unserm Urtheil über den Nächsten sehr zärtlich und vorsichtig seyn: und zwar dies um so viel mehr, da seine heftige Begierde nach unserer guten Meinung von ihm, eine uns sehr bequeme und vortheilhafte Leidenschaft ist, die ihn von uns dependent macht, und die gewiß keine unfreundliche, sondern die beste Erwiderung erfordert. Unser eigener Vortheil lenkt uns auch hieher: denn merkt der Nebenmensch bey uns eine unüberwindliche Verachtung, so wird er von unserer Meinung unabhängig, und zu allem gegen uns capable werden. Z. B. durch Schimpfwörter, schimpfliches Betragen, oder allzu schändlichen Verdacht, verliert mancher Bediente sein Point d'honneur, und seine Gemüthsfassung wird infam.

Zu dieser Behutsamkeit und Zärtlichkeit im Urtheilen gehört,

1) daß wir über andere Handlungen nicht strenger urtheilen, als über die unsrigen. — — — Matth. VII, 1. 2. Hier ist nicht das

Richten überall verboten, sondern ein Richten, wie wir uns über uns nicht wollen gefallen lassen. Es ist nicht unbillig, ja es ist oft nothwendig, über Handlungen anderer zu urtheilen: und was wir an uns selbst verdammt wissen wollen, können wir an ihnen auch verdammen: nur muß der Maasstab egal seyn, und an ihnen nicht verdammt werden, was wir bey uns loben, oder billigen, oder doch entschuldigen würden.

2) Daß wir nicht leicht das schlimmere glauben, sondern das beste hoffen, so lange es noch vernünftig zu hoffen ist. 1 Cor. XIII, 7.

Die Ehre des menschlichen Herzens überhaupt, das nicht leicht ganz verderbt oder ganz thöricht, sondern ein Mittelding von Gutem und Fehlern ist; und die Erfahrung davon, daß uns oft etwas verstellet und böse vorkommt, so löblich war, soll uns hierzu bewegen.

3) Daß wir bey dem Verächtlichen, so wir an ihm sehen, nie seiner guten Seite, die auch dem ärgsten Böswicht nicht gänzlich mangelt, vergessen. — — Dieser Fehler ist sehr gewöhnlich. Ist uns einer einmahl verhaßt, oder verächtlich, so sehen wir alles durch ein verstellendes Glas an. Das Gegentheil dieses Fehlers ist proprie Edelmuth gegen des Nächsten Ehre, da ich den guten Eigenschaften des Feindes oder lasterhaften Gerechtigkeit widerfahren lasse: und dies zeigt, daß unsere Vernunft stärker sey, als unser Haß.

Wenn

Wenn wir mit jemand gar keinen Zusammenhang haben, und unser Urtheil ihn nicht rühren kann, so sind diese Pflichten minder nöthig, als wo er näher mit uns verbunden ist. Von den Hottentotten mag ich ehe das Böse glauben, als von dem Nordheimer: und von Alexander dem Großen, den ich nicht mehr beleidigen kann, kann ich freyer urtheilen, als von einem jetzt und in der Nähe lebenden Küster. Die Regel, de mortuis et absentibus non nisi bene, ist entweder ein thöricht Sprichwort das niemand beobachtet, oder es muß die Einschränkung haben, *de vixdum mortuis, et absentibus, sed qui nobis conjuncti sunt, non nisi bene.* S. unten.

Bey der Aeusserung unserer Meinung von andern gehen alle diese Pflichten noch weiter. Denn hier kann mein Nächster pleno jure fodern, daß ich seine Ehre nicht kränke, d. i. nicht Unwahrheiten zu seinem Nachtheil ausbringe: ferner, daß ich nicht seine unschuldigen Handlungen auf der bösen oder lächerlichen Seite vorstelle, welches letzte beynahe das empfindlichste ist, weil sich das Lächerliche oft nicht wieder durch die gründlichste Vertheidigung von unserm Character auslöschen läßt, sondern blos durch die Länge der Zeit verbleicht.

Selbst die Wahrheit berechtiget mich noch nicht völlig, meines Nächsten Ehre äusserlich zu verletzen, und was ich von ihm denke, ihm oder andern durch Worte und Zeichen zu erkennen zu geben. Der Fall ist, so viel ich sehe, dreyfach.

1) Jsts erlaubt, Böses von dem Nächsten zu sagen, das man für wahr hält: Laster: Bubenstücke: Dasjenige, was anonymisch geschrieben ein Pasquill macht:

Ich frage nicht, was unsere Landesgesetze dazu sagen. Sie verbieten es, und die erwiesene Wahrheit der Sache rechtfertiget mich nicht, ob sie auch gleich bisweilen entschuldiget. Allein diese Landesgesetze sind anderwärts anders. Was sagt die Moral dazu?

Sie befiehlt mir hier noch grössere Behutsamkeit, nichts unwahres zu sagen, als wenn ich blos bey mir selbst urtheile. Ich sehe aber nicht, daß sie Stillschweigen gebiete. Verlange ich denn, daß wenn ich dergleichen Böses beginge, andere es verschweigen möchten? Niemand, als ein Heuchler kann dies wünschen, und alle ehrliche Leute wünschen das Gegentheil, daß es nehmlich bekannt gemacht werden möchte. Die Schande, der Verlust der guten Meinung anderer, ist so sehr die natürliche Strafe der Bosheit, die uns die Natur eben durch Einpflanzung der Ambition empfindlich zu machen gesucht hat; daß ich eben so gut auch den Wunsch haben könnte, ohne Strafe, als ohne Schande zu sündigen. Folgt nun aus dem irraisonablen Wunsch des Heuchlers und geheimen Bösewichts, daß man ihr Böses nicht sagen darf, so würde auch eben so gut folgen, daß keine Strafen geübt werden dürften. Zudem ist die Bekanntmachung des Characters eines Bösewichts auch

oft

oft zur Warnung anderer vor ihm nöthig. Es ist wahr, man hat nicht eben diesen Zweck sie zu warnen, wenn man seines Nächsten Fehler erzählt: allein unsere Reden würden wenig Nutzen schaffen, wenn sie keinen, als den intendirten schafften. Unsere natürliche Schwatzhaftigkeit, da es uns angenehm ist zu reden, macht, daß gewisse nützliche Wahrheiten ohne unsere Absicht bekannt werden. Diesem Triebe kann man folgen: doch mit oben bemerkter Behutsamkeit.

2) Ists erlaubt, in Reden und Geberden, die lächerlichen Fehler, unsers Nächsten lächerlich zu machen? d. i. Personal-Satyren zu schreiben? An der allgemeinen Satyre kann niemand zweifeln: ich rede hier blos von der Personal-Satyre, wenn ich gleich dies Vorwort nicht wiederhohle.

Es ist gewiß, daß diese Satyre noch weit empfindlicher sey, als das Pasquill, theils weil alle Vertheidigung wegfällt, wenn man getroffen ist, und das Lächerliche zu stark und vest auf dem Character haftet; theils weil niemand lächerlich seyn will, obgleich mancher im Laster eine Ehre sucht. Wir werden daher nicht wollen, daß auf uns eine Satyre gemacht, oder daß wir belachet werden. Dies scheint also wider die Satyre zu seyn.

Auf der andern Seite fühlen wir einen sehr starken natürlichen Trieb zur Satyre, der auch

seinen Nutzen hat, indem wirklich die Satyre viele bessert, und viele lächerliche Laster, die uns sonst sehr incommode seyn würden, wegschaft. Sollte ein so natürlicher, und dabey nützlicher, Trieb, an und vor sich verwerflich seyn? Sollte er eine Ausrottung und nicht vielmehr eine blosse Einschränkung verdienen?

In diesem Dilemma kommt es mir vor, ich solle nicht leicht zur Satyre gehen, sondern nur denn, wenn der Nebenmensch mich durch grosse und beschwerlich werdende, oder durch gar zu häufige Thorheiten, bey denen man die Satyre nicht wol lassen kann, dazu zwingt: kurz in Fällen, da ich selbst die Satyre nicht depreciren wollte. Dieser werden aber sehr wenige seyn. Ich werde stets Verschonungen verlangen. Schriftliche persöhnliche Satyren können fast nie als zur Gegenwehr erlaubt seyn, wiewohl sie als Offensivwaffen nicht einmahl zur Gegenwehr viel helfen, sondern höchstens Abschreckungs-Strafe sind, die künftige Beleidigungen verhüten soll.

Unter schriftlichen und mündlichen Satyren scheint ein grosser Unterschied zu seyn: denn

a) wir reden zu unserm Vergnügen und Unterhaltung, wir müssen also reden können, was wir wollen, auch allenfalls lachen. Das kann der nicht von sich sagen, der Satyre schreibt: denn er thut es nicht zum Plaisir, sondern wenn er allein ist, und mit

Mühe

Mühe, die man oft den gezwungenen Reimen und übelstudirten Epigrammen ansiehet. Die studirte Satyre, die noch dazu selten so gut geräth, zeigt ein böses Herz an: die, so uns überfällt, entsteht vom Genie und Lächerlichkeit der Dinge.

b) Bey den geschriebenen fällt also nicht nur der entschuldigende Endzweck einer vergnügenden Unterredung weg, sondern es fällt auch bey der Mühe, die man sich giebt der Zweck zu schaden mehr in die Augen. Die einen werden wirklich zum Zeitvertreib und aus Ueberfluß des Genie, die andern mit Absicht und aus schwarzer Galle gemacht.

c) Die mündliche Satyre hört der satyrisirte nicht, (denn dies würde freylich den Umstand sehr verändern, und sie Ahndungswürdig und zur Injurie machen, ordentlich Ohrfeigen, oder Stockschläge, oder Duell nach sich ziehen) die schriftliche soll ihm zu Gesicht kommen, und ist eine grobe Beleidigung.

d) Die eine hat wenig Folgen, die andere ist bleibend.

Hiermit will ich nicht sagen, daß alle mündliche Satyre erlaubt, und alle schriftliche verboten sey. Ich kann auch wol einmahl in meinen müssigen Stunden wirklich zum Vergnügen schreibend lachen. Allein beide sind

doch sehr verschieden, und der schreibende Satyricus, der sich bemühet seine Satyren bekannt zu machen, lacht gewiß nicht zum Vergnügen, nicht aus Reichthum von Seele, sondern aus Haß gegen andere, oder aus andern menschenfeindlichen Ursachen.

3) Ists erlaubt gewisse äussere Zeichen der Ehre andern zu entziehen, die man ihnen sonst gemeiniglich giebt?

Ueber diese sind wir, da wir in der Gesellschaft leben, durch ein pactum tacitum übereingekommen: wir sehen es für eine Beleidigung an, wenn andere sie uns nicht erzeigen. Der andere wird wirklich empfindlich gekränkt, wenn man sie ihm entzieht, und empfindet dabey ein grosses eingebildetes Uebel. — — Daher sind sie allen zu erweisen, die sie uns erweisen, und nicht durch eine besondere Beleidigung uns zwingen, sie zu unterlassen.

Anm. I. Die Beleidigungen, die man durch Unterlassung dieser Zeichen zufügt, erbittern sehr, ohne Nutzen zu schaffen: ausgenommen wo man grobe Leute dadurch zwinget höflich zu werden. Mordochai setzte durch Unterlassung eines Mode-Reverenzes sein ganzes Volk in Gefahr des Untergangs.

Anm. II. Je mehr ich fodere, je mehr muß ich auch erzeigen. Daher ist der wohlgezogene zu mehr Höflichkeit verpflichtet, als der Bauer.

In

In der Republik wachsen alle diese Pflichten. Da über die Wahrheit so mancher Dinge juridice nicht geurtheilt werden kann, und auch der sich beleidigt erachtet, von dem ich die Wahrheit sage, das Gericht aber dafür sorgen soll, daß wir in Ruhe leben, und daher zu Vermeidung der Selbstrache die Rache übernehmen und strafen muß: so ist begreiflich, daß mich hier die Wahrheit weniger entschuldigen kann, wenn ich schimpflich von andern rede. Die meisten Duelle entstehen wirklich aus nachtheiligen Reden, sonderlich solchen, die nicht zur gerichtlichen Erkenntniß der Obrigkeit qualificirt sind, und beleidigen, ohne daß man im Gericht Genugthuung dafür erlangen kann.

Auch gebührt hier einigen ihres Standes wegen Ehre: und denen muß sie ex pacto äusserlich erzeigt werden, so wenig sie sie sonst verdienen. Hat ihnen der Staat einmahl einen gewissen Rang gegeben, und ich bin ein Bürger der Gesellschaft, so muß ich ihn observiren, ob ich gleich von ihren persöhnlichen Eigenschaften denken kann, was ich denke.

Gegen die Ehre der Verstorbenen, falls wir sie nicht als Feinde ansehen, pflegen wir viel mehr Unpartheylichkeit zu beweisen, als gegen die Ehre der Lebendigen, und beynahe von selbst unsere Pflichten zu erfüllen: ob wir gleich hier in Gefahr stehen, bey zwar geschlossenen, aber nicht völlig compleren Acten, zu irren. Wer urtheilt nicht, ich will zwey sehr verschiedene Männer nennen, von Robert Walpole in England, und von Gott-

sched

schied in Niedersachsen, gemässigter, als bey ihrem Leben. Wir haben hier mehr Rechte, als gegen die Lebendigen. Werden nicht noch jetzt Lebende, die den Verstorbenen angehörten, dadurch beschimpft, oder gekränkt, so können wir jede unangenehme, den Todten unrühmliche Wahrheit frey sagen, und mit Fleiß erforschen. Selbst über den Zustand der Todten in der Ewigkeit kann man urtheilen. Gesch. I, 25. geschieht es. Wahrheit rechtfertiget allen Schimpf, den sie ihrem Gedächtniß anthut. Dies ist die Arbeit des Historici, den wir rühmen, je treuer er auch in der histoire scandaleuse ist. Die Ursache dieser Freyheit ist,

1) weil jede Wahrheit einen Nutzen in ihrer Verbindung mit andern haben, und jede Unwissenheit Schaden thun kann: sonderlich wo die Person so important ist, daß man nach ihrem Tode an sie gedenkt.

2) weil diese Entdeckung doch wirklich dem Todten weder Schaden thut, noch Kränkung verursachen kann.

3) unsere Begierde zum Nachruhm wird blos durch die Zusammenkunft in jenem Leben raisonnabel. In dem aber wird ohnehin alles verborgene an das Licht kommen: bey den Bösen, die wir alsdenn aufhören können zu lieben, zu ihrer Strafe, bey den Guten zur Ehre der Providenz, und da es sie vielleicht nicht mehr interessiren wird, als uns die Thorheiten unserer ersten Kindheit.

Indes bleibt doch gegen verstorbene noch folgende Pflicht:

1) daß wir von ihnen nicht übereilt urtheilen, oder ihre löbliche Thaten vergiften. Die Vernunft ruft uns zu, daß wir zwar geschlossene, aber nicht vollständige Acten von ihnen haben:

2) daß wir in Worten Mässigung und den Euphemismus brauchen.

Man hat den Satz: de mortuis nonnisi bene. Man versteht wirklich dabey nur kürzlich verstorbene. Gegen Alexander und Catilina denkt man nicht so. Der Satz ist deshalb kein Gebot der Moral. Er entdeckt uns aber doch eine ziemlich allgemeine Gesinnung des menschlichen Geschlechts, die wir nicht ohne das Decorum und dadurch uns selbst zu verletzen, vernachlässigen können. Eben weil der verstorbene sich nicht verantworten kann, so verlangt das Urtheil der Welt von uns gegen ihn, Vorsichtigkeit, Schonung, Zärtlichkeit, so lange noch in unserer Imagination ein so lebhaft Bild von ihm ist, daß wir uns Pflichten gegen ihn vorstellen. Erweisen wir ihm die nicht, so scheinen wir von der Wehrlosigkeit Avantage zu nehmen, so für das allerschmählichste gehalten wird: und der Lebende glaubt, wir werden es ihm dereinst eben so machen. Er wird uns daher hassen. — — Meistens werden wir auch blos gegen unsere Feinde heftig urtheilen, wenn sie gestorben sind: alsdenn entspringet die an und vor sich nur das decorum verletzende Medisance aus

der

der allerlasterhaftesten Gemüthsfassung, aus einer in jene Welt gehenden Unversöhnlichkeit.

§. 70.

Beförderung des Vergnügens des Nächsten.

Auch das Vergnügen unsers Nächsten haben wir zu befördern und ihm gefällig zu seyn: ihm auch nichts, so er für ein Uebel hält, anzuthun: falls nicht dieses mit unserer oder anderer wahrem Vergnügen streitet. Das eingebildete Uebel ist doch einmahl seiner Empfindung nach ein Uebel.

Dies eingebildete Uebel wird alsdann von uns nützlich angewendet, wenn dem Nächsten ein Uebel zur Strafe oder Züchtigung oder zu unserer und anderer Sicherheit anzuthun ist. Die weise Liebe wird sich alsdann des eingebildeten Uebels, so wie wir bei Erziehung der Kinder thun, bedienen.

Höflichkeit ist eine weitgetriebene Gefälligkeit, da ich ein gleiches oder geringeres Vergnügen des andern dem meinigen vorziehe, und zugleich die Sitten annehme, die ihm die angenehmsten sind, unangenehme Dinge, wo möglich, verschweige, oder so sanft sage, als möglich. Wir verlangen sie von andern, sie trägt viel zu unserm Vergnügen bei, wir sollen sie auch andern erzeigen.

§. 71.

§. 71.

Von der Pflicht die Wahrheit zu reden.

Alle Wahrheit zu sagen, ist niemand schuldig: wol aber keine Unwahrheit zu sagen. Siehe von der Pflicht die Wahrheit zu reden. Göttingen 1750.

Gegen den Unterschied zwischen mendaciis und falsiloquiis ist noch das einzuwenden, daß ich nie gewiß seyn kann, ob diese und jene Unwahrheit dem Nächsten nicht sehr schädlich ist: indem es auf die geheimsten Gedanken anderer dabey ankommt. Z. B. David tödtete den Hohen Priester durch ein Falsiloquium, wie er selbsten erkennet. — — Wären Falsiloquia erlaubt, so wären sie auch erlaubt, eine Religion, die ich für die wahre halte, wahrscheinlicher zu machen: pia Fraus wäre erlaubt. Denn könnte man keinem Zeugen eines Wunders glauben, keinem Gelehrten, der uns sagt, das biblische Buch ist so oder so alt, oder das steht im Grundtext.

Die grosse Scham, wenn wir über der Lüge ertappet werden, die fast unwiderstehlich die Röthe hervorbringet, ehe man sie durch Vernunft überklügelt hat, ist ein Indicium unserer Pflicht. Diese schränkt sich auf Schaden-Lüge nicht ein, und ist ehe bey andern Lügen ohne Zweck empfindlicher.

Der Lügner will daher doch, daß man ihm glaube: und nimt das Gegentheil übel: so gar der Philosophe, so die falsiloquia vertheidiget, würde es sehr übel nehmen, wenn ich ihm auf seine Reden und Erzählungen antwortete: dies war wohl ein *falsiloquium*. Bey ganzen Nationen ist es so gar eine der grössesten Injurien, dem andern die Lüge zugeben, die der ehrliebende im Duell rächet.

Eben dies ist aber auch eine mehrere Bekräftigung des stillschweigenden Vertrages. Wer den nicht eingehet, der darf gar nicht praetendiren, daß man ihm glauben solle: er kann nicht übel nehmen, wenn man ihn stets fräget: lügen sie auch?

Mir ist der Einwurf gemacht, alsdenn würde die Lüge ein officium perfectum beleidigen, und nicht blos wider die Moral, sondern auch wider das jus naturae seyn. — — — Ich gebe es zu. Es ist eine Beleidigung, die ich in statu naturali rächen könnte, ob ich gleich in civitate mich des Rechts begeben habe. Das Sprichwort, auf eine Lüge gehört eine Maulschelle, zeiget wenigstens den Sinn und Empfindung eines ganzen Volkes an. In civitate bliebe mir doch das Recht, den andern Lügner zu nennen.

Man wendet auch allerley casus ein: z. B. was zu thun, wenn jemand im Zorn mich fragt, wo der hingelaufen, den er ermorden will? Antw. Die Wahrheit zu sagen, er wird sie vor Lüge halten.

ten. Ist er wenigstens nicht dumm, so wird er gerade den andern Weg gehen, und nicht den ich ihm zeige: ich setze also durch die Lüge das Leben des Verfolgten eben so sehr in Gefahr, als durch die Wahrheit.

Die Bibel erklärt sich Matth. V, 37. vergl. Jac. V, 12. Die Connexion ist merklich. Wenn die Lüge erlaubt wäre, so würde dies freilich öftere pacta die Wahrheit dies mahl zu reden, d. i. öftere Schwüre nöthig machen. Jesus verbietet gewisse Schwüre des gemeinen Lebens, und will dagegen unser οὐ und ναι soll schon so glaubwürdig seyn, als ein Eid. Eph. IV, 25. Was daselbst ψεῦδος sey, kann ich wohl nicht aus dem viel spätern Gebrauch der Wolfischen Philosophie entscheiden. Ferner Sprüchw. XII, 19. XIV, 5. wo wenigstens die Gefahr des Lügners beschrieben wird, bald entdeckt zu werden. S. auch C. XII, 22.

Man führt zwar gegenseitige Beyspiele frommer Leute in der Bibel an: Abrahams, Davids ꝛc. Allein überhaupt beweisen diese nichts von der Moralität der Sache. Sie haben aber noch besondere Mängel. Abraham und Isaac (1 Mos. XII. XX. XXVI.) begiengen selbst nach Wolfs System eine strafbare Lüge: sie hatten die Absicht, dadurch einen Ehebruch mit ihrer Frau möglich zu machen. Wie denn 1 Mos. XII, 18. 19. Abraham sich selbst durch Empfindung des ihm vorgehaltenen Unrechts genöthiget siehet, seine Worte für keine Lüge, sondern für eine Zweideutigkeit und Verstellung auszugeben: und XX, 9. ihm seine Lüge noch deutli-

cher als ein Unrecht vorgehalten wird. XX, 16. sagt noch Abimelech zu ihm, rede künftig bey allen, mit denen du zu thun hast, und von allen Dingen die Wahrheit. Siehe Dr. Bibl. Th. IX, S. 190. 191. 1 Sam. XXI, 3. ist ohne Zweifel eine Schaden-Lüge, sowohl dem Erfolge nach, als nach dem wichtigen Bekenntniß Davids, 1 Sam. XXII, 22. Siehe die Anmerkungen bey 1 Sam. XXI, 1-8.

Scherzlüge ist keine Lüge, denn da will ich nicht, daß der andere es glauben soll, und höchstens probire ich ihn nur, ob er es glauben wird. Ganz anders, wenn ich wollte, er sollte darauf nachsagen: da ist es ja eigentliche Schadenlüge, und grobe Injurie.

Höflichkeits-Lüge, z. B. wenn ich dem, der mich besuchen will, antworten lasse, ich sey nicht zu Hause, ist eigentlich keine Unwahrheit, denn meine Absicht ist nicht, daß er es glauben soll, sondern es ist nur ein Euphemismus, ein höflicher Ausdruck, für: ich will ihn nicht sprechen. Doch gesetzt, man betrachtete es als Lüge, so hat mich hier der andere wahrscheinlicher Weise vom pacto tacito dispensirt, ihm die grobe Wahrheit sagen zu lassen. Gesetzt mein Feind, oder Beleidiger, von gleichem Stande will mich besuchen, und ich ihn nicht sprechen: was verlangt der, daß ich ihm dürr und grob durch den Bedienten sagen lasse, ich will ihn nicht sprechen? oder den Euphemismus? — — Dies ist zu lehren, damit Bedienten, die dergleichen ausrichten, sich

nicht

nicht gewöhnen, gewissenloos, und wirkliche Lügner, zu werden.

Es fragt sich, ob im Kriege, gegen Mörder, oder wo sonst, Lügen erlaubt sind?

1) Im Kriege hört das pactum tacitum desto mehr auf, weil der Feind nicht einmahl von mir Wahrheit erwartet. — — So bald ich mich aber ihm unterworfen habe, und er wieder Wahrheit erwartet, ist es anders.

2) bey dem Fall, den man erdichtet, wenn ein Blutgieriger mich fragte, wohin sich der Verfolgte retirirt hätte, ist meine Unwahrheit schwerlich ein Mittel, den andern zu retten. Denn vermuthlich wird der Mordgierige glauben, ich sage ihm die Unwahrheit, und gerade das Gegentheil von dem wählen, so ich sage: wenigstens ist es gleich gegen gleich.

3) wo ich vorher erklärt habe, falls man in mich dringe, so werde ich die Unwahrheit sagen, da bin ich von meinem pacto tacito los. Hätte Athanasius dem ihn suchenden Mörder gesagt: du hälst Athanasium für ehrlicher als er ist, wenn du glaubst er werde dir sagen, daß er es sey. Er würde lügen, wie er viel gelogen haben mag; und er hätte denn insistirt, bist du es, so wäre Athanasius vom pacto tacito los gewesen. Doch hier war kein Pactum die Wahrheit zu sagen, sondern Antwort durch Gewalt erpreßt, von

einem Mörder auf der Strasse, wo alle Pacta aufhören, und wir blos in den Stand der Natur ohnehin zurücktreten.

4) in einigen Ländern, wo die Gesetze ausdrücklich verordnen, niemand sey schuldig gegen sich zu zeugen, und die gerichtliche Lüge gar nicht ahnden, bin ich im Gerichte von diesem pacto los: nicht aber da, wo nur der Juriste, der keine potestatem legislatoriam hat, saget, si feciſti nega.

5) gegen den, der den Gebrauch der Vernunft nicht hat, können Unwahrheiten erlaubt seyn: so bald er vernünftig ist, dispensirt er mich gewiß vom pacto tacito. Doch sind sie auch hier wegen der damit verknüpften Gefahr, daß man hernach gar keinen Glauben beym Wahnsinnigen mehr hat, sehr sorgfältig zu dijudiciren.

§. 72.

Neid.

Die Liebe wird sich an allem Gute des Nächsten belustigen. Keine lasterhafte Neigung stehet ihr so entgegen, und ist so unvernünftig, als der Neid. Dieser entstehet zuerst aus einer Begierde, uns selbst und andern glücklich zu scheinen, dabey wir anderer Glückseeligkeit zum Maasstab der unsrigen annehmen, und die unsrige für klein halten, wenn wir sie kleiner finden als des andern seine.

Neid ist also kein ursprünglich in unsere Natur gelegter Trieb, sondern entstehet aus Misbrauch eines andern wirklich natürlichen Triebes, und grossentheils aus der Erziehung. — — — Er hat einen gemeinschaftlichen Ursprung mit einer gewöhnlichen unschädlichen Schwachheit, nach welcher unsere Sachen uns besser gefallen, als anderer Leute ihre. Diese ganz liebenswürdige aber lächerliche Schwachheit findet sich mehr bey Kindern, und Neid bey Alten. Allein er ist schädlicher, daher auch verhaßter und sündlicher. Da ihn Anfangs nur die grössere Glückseeligkeit des Nächsten kränkete, so kränkt ihn endlich eine jegliche, die nur irgend macht, daß der Nächste mit uns verglichen werden kann, bey welcher möglichen Vergleichung er stets argwohnet, andere möchten einen Vorzug erlangen, indem ihm stets sein Urtheil von der Größe eigener Güter verdächtig ist; gerade das Widerspiel der vorhin genannten bequemen Schwachheit.

Vom Neide s. 1 Cor. III, 3. (Cap. XII-XIV. ist fast ein Commentarius dazu, wo man über Gaben des H. G. neidisch ist) 2 Cor. XII, 20. Gal. V, 20. Jac. III, 14. 16. Einen besondern Neid gegen das Glück der Bösen bestraft der 37ste Psalm. Er ist desto unbilliger, weil diese Leute in jener Welt keine Vergeltung des etwanigen Guten haben. Ps. XVII, 14. 15. Sprüchw. XI, 31.

Dieser Neid (Röm. I, 29) ist

1) die Antipode der ἀυτάρκεια. Wir müssen dabey stets unglücklich seyn, da wir doch nicht alles Gute aus der Welt verbannen können.

Selbst die misvergnügte Gesichtsbildung der sehr Neidischen beweißt, was dies Laster für ein Unglück sey.

2) Der äusserste Gegensatz des ersten Grundsatzes der Moral: suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit.

3) Eine marternde Begierde nach dem Unmöglichen. Einer kann doch nur der Glücklichste seyn, und alle können nicht, wie der Neid wollte, unglücklich seyn.

4) Auch darinn thöricht, weil die Glückseeligkeit anderer uns mit glücklich macht. Nichts ist trauriger als unter lauter Unglücklichen zu leben.

Bisweilen ist der Neid auch eine Tochter des Geitzes, dem wirklich entgeht was der andere hat. Dieser lernt bey Geld und Geldsvorrath neidisch seyn, und dähnt es nachher auf Dinge aus, bey denen mir durch fremden Besiz nichts abgeht. Eben so verhält sich bey Frauenzimmern die Schönheit: denn wirklich geht dem einen Frauenzimmer durch Schönheit des andern etwas ab. Hier zeigt sich ihr Neid ausnehmend, und vielleicht ist dies die Ursache davon, daß der Neid ein vorzüglich Laster des weiblichen Geschlechts ist.

§. 73.

Pflicht zur Arbeit.

Ohne Arbeit kann die menschliche Gesellschaft nicht bestehen. Daher hat ein jeder, der leben will,

will, eine natürliche Verpflichtung gegen das andere menschliche Geschlecht zur Arbeit. So lange ich mir die Menschen noch als gleich vorstelle, so würde, wenn einer nicht arbeiten wollte, jeder andere eben so viel Recht haben, die Arbeit zu unterlassen, woraus der baldige Untergang der Menschen erfolgen würde, da die Natur uns ihre Geschenke nicht ohne Arbeit giebt, auch deren Aufbehaltung und Vertheidigung gegen die Thiere Arbeit kostet.

Es ist wahr, ein Mensch arbeitet oft vor 10, und wenn die übrigen 9. müssig giengen, so entstünde daraus kein Untergang der Menschen. Daher auch Kinder, Alte, Kranke, Hülflose, solche, die Curen gebrauchen, sich ohne Schaden des menschlichen Geschlechts der Arbeit entschlagen können. Allein jener hat doch noch nicht mehr Pflicht, für mich, als ich für ihn zu arbeiten. 1 Thess. V, 14. 2 Thess. III, 6 - 12. Pred. IX, 10.

Die Natur hat uns durch einen Zwang zu dieser Pflicht anzuhalten gesucht, indem sie es uns unmöglich gemacht hat, ohne hinlängliche Arbeit vergnügt und glücklich zu seyn: ja es möchte so gar scheinen, sie habe uns ohne Arbeit nicht können glücklich machen, diese sey ein zu unserm Wohl unentbehrliches Spielwerk: denn es ist offenbahr, daß Gott recht vorsätzlich die Einrichtung gemacht, daß wir nichts sollen ohne Arbeit haben, da es sonst gar wohl möglich gewesen wäre, uns und andre Sachen so zu bilden, daß wir so indolent seyn könnten, als die meisten Thiere. Hiedurch wird

zugleich die Arbeit eine Pflicht gegen uns selbst, und noch viel weiter ausgedähnt als vorhin. Von der Pflicht gegen den Nächsten wäre der schon losgewesen, der hinlängliches Geld von seinen arbeitsahmen Vorfahren geerbet, oder selbst in wenigen arbeitsahmen Jahren verdienet hätte, um von andern den Unterhalt kaufen zu können, bey dem es also nicht heissen könnte, wer nicht arbeiten will, der soll nicht essen. Allein diese würden doch wider sich selbst sündigen, wenn sie nicht arbeiten wollten. Selbst unnütze Arbeit ist daher bey einem, der sonst zu leben hat, besser als keine. Unbillig urtheilt man oft über Besitzer von Landgütern, die keine Bedienung annehmen. Sie arbeiten, denn die Verwaltung der Güter ist Arbeit, nur nicht die Arbeit, die der eigensinnige Moralist will. Die Arbeit ist gewissermassen ein Spielwerk, so Gott uns zu unserer Beschäftigung gegeben hat: davon der Prediger Sal. bisweilen handelt. Da Gott die Israeliten umsonst mit Manna speisete, so verband er dies Geschenk doch mit täglicher Arbeit, und hinderte dem 40 jährigen Müssiggange 1) da niemand zum voraus auf mehr Tage sammlen durfte, 2) jeder vor sein eigen Haus sammlen mußte, 3) des Morgens frühe vor Sonnen Aufgang sammlen mußte. 2 Mos. XVI, 13-30.

Die Arbeitsamkeit entstehet und wächset nach und nach aus wiederhohlten Arbeiten, indem die Arbeit zu meinem Vergnügen und Ruhe mir immer nöthiger wird. Diese Tugend vieler ist eine

grosse

grosse Wohlthat für das menschliche Geschlecht, doch ist es auch möglich sie zu übertreiben.

§. 74.

Pflichten gegen die, so uns näher angehen.

Denen welche uns näher angehen, Eltern, Kindern, Ehgemahlen, Freunden, bisweilen auch Landesleuten, sind wir noch vorzügliche Pflichten schuldig. Wir können sie zwar nicht mehr lieben als uns selbst, allein wir erwarten und wollen von ihnen mehr Gutes, mit mehrerer Verleugnung ihres eigenen Gutes, folglich sind wir ihnen auch mehr schuldig: auch haben sie an gewisse Pflichten, die wir dem Nächsten schuldig sind, wegen unserer Einschränkung aber nur einigen erzeigen können, einen nähern Anspruch.

Gegen diese werden uns oft unsere Pflichten leichter, und so sehr zur Lust und zur Natur, daß wir sie nicht als Pflichten zu betrachten haben. Dies kommt von der Einrichtung des menschlichen Herzens, welches den andern Menschen desto mehr liebet, je mehr er mit uns umgehet, und unser Nächster ist, falls nicht etwas im Wege stehet, so einen widrigen Affect gebieret.

Es werden daher die Pflichten gegen die, so uns näher angehen, oft zum Nachtheil anderer und bis zur Partheylichkeit übertrieben. Man liebt sein Volk, allein so, daß man entweder alle andere Völker für Erdschwämme hält, oder gar,

wie die Juden thaten, hasset. Man ist gegen die Bosheiten seiner Kinder blind: man setzt seiner Eltern Feindschaften fort: man ist gegen seine Freunde zu dienstfertig, und gegen andere zu abgeneigt. — — Der Exceß wird nicht immer so sehr weit getrieben, allein die völlige Mittelstrasse wird doch von wenigen beobachtet. Wenn ich von einem höre, er sey ein sehr warmer und beständiger Freund, so habe ich schon eine kleine Furcht, er könnte unter denen seyn, die gegen mich, einen Unbekannten, etwas weniger allgemeine Menschenliebe haben werden, falls er nichts an mir findet, so mich zu seinem Freunde machen kann. Seine Menschenliebe überhaupt ist nicht so rege, als sie seyn sollte.

Die Schrift tadelt solche Uebertreibungen der besondern Liebe, z. B. an Eli gegen seine Kinder; bey den Juden suchen die Apostel die National-Kaltsinnigkeit gegen die Heiden auszulöschen.

Niemand hat die Pflicht, die besondere Liebe einzuschränken, besser ausgeführt, als Hutcheson.

Sie soll seyn, allein

a) nie ungerecht seyn.

b) unpartheyisch: d. i. ich soll mein Urtheil von Personen und Sachen nicht von dieser besondern Liebe regieren lassen, sondern dies soll unter der Vernunft stehen. Das Gegentheil wäre Sünde gegen die Logik.

c) das

c) das allgemeinere Gut soll ich dem eingeschränktern des engeren Krayses vorziehen: z. B. das Gut des menschlichen Geschlechts dem Wohl meines Volks, das Wohl des Volks dem Wohl meiner Familie und Freunde ꝛc.

d) die allgemeinere Liebe soll ich für eine grössere Tugend halten, als die besondere, und desto mehr vor dieser cultiviren, weil sie

α) nie so leicht wird, daß sie keine Pflicht mehr wäre.

β) nie übertrieben wird.

§. 75.

Verträge.

Durch Verträge können wir gegen einander neue Pflichten bekommen und sie andern auflegen. Die Lehre von den Verträgen und ihrer Heiligkeit gehört zwar eigentlich in das Naturrecht: doch muß die Moral etwas davon sagen.

Es ist klar, daß zu unserer gemeinschaftlichen Glückseeligkeit es ein Mittel, ein sehr wirksames Mittel ist, uns zu gewissen neuen Pflichten und Gegendiensten zu verpflichten, die wir vorhin einander nicht schuldig gewesen wären. Z. B. zur Ehe, Diensten, Arbeit, Beschützung u. s. f. Der, der diese Dienste und Pflichten leistet, erhält dafür auch wohl einen Vortheil, ein Theil gewinnt gewiß, aber beide gewinnen gemeiniglich

oder hoffen zu gewinnen. Auch ist unser eigener Vortheil, daß über das Eigenthum Pacta geschlossen werden können, es zu vermiethen, vertauschen, verkauffen, ja gar zu verschenken.

Soll das menschliche Geschlecht glücklich seyn, so müssen diese pacta heilig seyn. Nicht Ehe, nicht Republik, nicht Eigenthum, wie es jetzt ist, können ohne sie seyn oder sicher seyn.

Unsere Pflicht bey den Pactis ist Redlichkeit, und zu dieser gehört:

1) daß wir Pacta bona fide machen, nicht dem andern durch allerley Betrug die Sache wissentlich anders vorspiegeln, als sie wirklich ist.

2) daß wir sie genau auf unserer Seite erfüllen. — — Dies sollen wir selbst alsdenn thun, wenn wir uns bey Eingehung des Pacti geirret, und zu unserm Nachtheil verrechnet hätten, (nur daß der andere uns nicht betrogen hat, denn so wäre freilich das Pactum ungültig). Sie werden auf Gewinnst und Verlust gemacht: oft gewinnen wir bey ihnen viel mehr, als wir vorhin hoffeten, dagegen können wir uns auch ein anderes mahl die nachtheiligen Folgen unseres eigenen Irrthums gefallen lassen: sie heben einander auf. Wäre dieses nicht, so könnte niemand mit uns ein Pactum machen, weil er ja nicht in unser Herz sehen, nicht wissen kann, ob wir uns vielleicht irren: und dann wären wir äusserst übel daran. Man verliere einmahl alles, was man per pacta hat, selbst den Schutz

der

der Republik, wie äusserst unglücklich würde man seyn? und in dem Zustande wäre man, wenn niemand mit uns Pacta sicher machen könnte, und kein Recht hätte, uns zu Erfüllung unseres Pacti zu zwingen. — — —
Auch, wenn das Pactum zu unserem Schaden gereichte: denn wollen wir das nicht, so kann niemand mit uns ein Pactum machen, d. i. wir sind äusserst hülflos und elend. Z. B. einer verbände sich zur halbjährigen Information, er bekäme bald nachher eine bessere einträglichere Gelegenheit, oder er sähe, sein Studiren litte dabey: so ist einmahl, wenn er zurücktritt, der andere in Schaden gesetzt, da er sich auf ihn verließ, aber mit ihm selbst, wenn er diese Grundsätze hat, kann kein Vernünftiger pacisciren, falls nicht er ein Zwangsrecht gegen ihn hat, und das hätte er nicht, wenn jener durch den Schaden vom Pacto los wäre. Dies ist ein besonderer Fehler, den oft fleissige Studirende begehen, und der oft zu ihrem eigenen Unglück dient.

Ob gezwungene Pacta gültig sind, ist eine Frage des Naturrechts. Sagt man: Nein! so ist gar kein Friede gültig, und dann müsten alle Kriege sich in Vertilgung der Ueberwundenen endigen. Auch hat ja der Gezwungene einen grossen Vortheil beym Pacto, daß er des Uebels los wird, so ihn zwang: der Staat, daß er nicht untergeht oder noch mehr Länder verliert.

Wo das bürgerliche Recht uns wegen der laesio enormis oder wegen des Zwangs vom pacto lossprícht, da sind wir auch nach der Moral los: denn das jus ist pactum omnium cum omnibus.

§. 76.

Freundschaft.

Freundschaft nennen wir eine besondere Liebe und Zutrauen, die aus einer vorzüglichen Zuneigung zweier Gemüther, aus etwas, so ihnen beiden in ihrem Umgange angenehm ist, entsteht.

Nicht jede vorzügliche Liebe nennen wir so. Oft haben Kinder ihre Eltern sehr lieb und es ist doch keine Freundschaft da, sie scheuen sich vor ihrem Umgange, indem sie stets belehrt werden, die Ehrerbietung unterdrückt das Vertrauen. Sie kann auch nicht wohl durch ein pactum errichtet werden. Einige thun dies: es ist wahr es entstehet daraus eine Gesellschaft, in der einer dem andern gewisse besondere Pflichten schuldig ist: allein wenn die Zuneigung der Gemüther mangelt, wenn der eine am andern etwas Rebütantes findet, wenn einem Vertraulichkeit eine Pflicht ohne Trieb ist, so heißt es eine abusive Freundschaft. Bisweilen kann zwar nach und nach daraus Freundschaft entstehen, denn man gewöhnt sich wohl so an einander, daß man endlich einander nicht entbehren kann.

Freundschaft giebt dem, gegen welchen ich sie hege, für andern Menschen einen Vorzug, weil ich bey dem Umgange mit ihm etwas angenehmes empfinde,

empfinde, darauf ich wol unersättlich bin. — — Es ist also offenbahr, ich sey zur Freundschaft nicht meinem Nächsten überhaupt verbunden: denn wie kann ich allen einen Vorzug geben? — — ja ich bin eigentlich niemanden dazu verbunden: sie entstehet freywillig. Dadurch, daß der andere zu mir eine besondere Zuneigung hat, und mich ganz sterblich liebet, entstehet mir noch keine Pflicht oder Möglichkeit, auch an ihm dies vorzügliche Vergnügen zu finden: obgleich es gar raisonnabel ist, ihm dies Vergnügen, so viel ohne Hinderniß meiner Arbeit und ohne meine Belästigung geschehen kann, zu verstatten. Wohlthaten, grosse Wohlthaten eines andern, verbinden mich zur Dankbarkeit, allein oft machen sie die Freundschaft noch nicht möglich. Indessen giebt beides oft die erste Gelegenheit zur Freundschaft. — — Indessen kann ich nicht sagen, daß es gar keine Pflicht sey, Freundschaft zu haben. Wer ganz ohne Freunde nur unter lauter Neben-Menschen leben wollte, der würde sich dadurch misvergnügt, ja oft unglücklich machen. Ein Freund der uns warnet, wo nicht jeder Nächste zu warnen schuldig ist, oder auch nur wagt zu warnen, Fehler sagt, offenherzig mit uns verfähret, ist uns unentbehrlich. Ein Mensch ohne Freunde, würde auch gar kein liebenswürdiger Character seyn.

Einige Vertheidiger der Religion haben zwar vorgeben wollen, die Freundschaft sey überhaupt eine Schwachheit, indem sie einem Menschen vor dem andern eine Präferenz gäbe, die sehr leicht irrig seyn könnte, indem ich nicht im Stande sey,

ihn

ihn zu prüfen. Mich dünkt, ich habe diesen unrichtigen Gedanken wo in Maupertuis Schriften gelesen. — — Allein ist es eine Schwachheit, so ist es doch eine menschliche Tugend, und ihr Mangel wäre Unmenschlichkeit. Die Moral soll nicht für blos vernünftige Geister, nicht für einen der blos der Logik fähig ist, sondern für Menschen seyn. Doch sie ist kein Irrthum: denn ich gebe ihm sonst keinen Vorzug, als nur in Absicht darauf, daß sein Umgang mir vergnüglicher ist; auch macht meistens der längere Umgang Freunde, und ich bin nicht Freund mit dem Unbekannten. Ist es nicht sehr raisonnabel, da jeder Mensch seine gute und böse Seite hat, und ich niemanden unbekanntes trauen kann, daß ich zu dem mehr Zutrauen habe, den ich länger kenne?

Man hat der christlichen Religion den Einwurf gemacht, ihre Moral übergehe die Freundschaft, und dringe blos auf Liebe des Nächsten: z. B. Shaftsbury in seinen Character. Vol. V. p. 96. 97. Collins in Discourse on free Thinking p. 90. 129. (Siehe Lelands Abriß der Deist. Streitigkeiten S. 102. (al. 77) ferner S. 137.

Wäre dieses wahr, so würde es doch keine gegründete Anklage seyn. Denn der Sitten-Lehrer, der kein System schreibet, hat wohl nicht nöthig, auch zu den Pflichten und Tugenden zu ermahnen, die uns leicht werden (z. B. Essen, Trinken, Schlaf, Beyschlaf, sind Pflichten; allein mancher Prediger hat wohl in seinem Leben nicht Einmahl nöthig, dazu zu erwahnen). So

denkt

denkt auch Christus wirklich Matth. V, 46. und setzt die Freundschaft zum voraus.

Doch der Einwurf kommt von solchen her, die die Bibel im ganzen nicht recht kennen. Ihre Geschichte giebt auf eine offenbahr billigende Weise Beyspiele der Freundschaft. Hieher gehöret die generöse Freundschaft Jonathans mit David, die gewiß mehr war, als Menschen- und Nächsten-Liebe, und werth ist, ganz durchgelesen zu werden. Siehe die Anmerkungen zu 1 Sam. XIX, 1. 2. XX, 13-16. XXIII, 16. 17. Vater, Krone, alles opferte Jonathan der Freundschaft auf. Die Bibel heiliget die Freundschaft noch höher, indem sie Jesum als einen besondern Freund Johannis und Lazari vorstellet, der deshalb über Lazarum Thränen vergossen hat, weil dieser sein Freund war: Joh. XI, 3. 5. 11. 35. 36. Johannes heißt, der Jünger, den Jesus liebete. Es waren nicht besondere Vorzüge der Heiligkeit, oder des uninterssirten Wesens, so Johanni diesen Vorzug erworben (s. Heumann bey Joh. XIII, 23.) sondern es war eine auf die Uebereinstimmung der Gemüther gegründete Zuneigung. — — Seine Stelle am Tische! seine familiären Fragen an Jesum! — Die Bibel preiset also gewiß die Freundschaft an, als von der Menschlichkeit nicht zu trennen.

Die Beleidigung des Freundes ist bey ihr eine Exaggeration der Sünde. Ps. XXXXI, 10. אשר בן בטחתי.

Der Prediger hält den für unglücklich, der ohne Freund ist. IV, 7, 13.

In den Sprüchw. siehe XI, 13. XIV, 9. 20. 21. XVII, 9. 17. XVIII, 1. 24. XIX, 4. 7. XXIV, 8. XXV, 16. 17. XXVII, 5. 6. 9. 10.

Nach diesen Stellen und der philosophischen Moral, würden wir bey der Freundschaft folgende Pflichten haben:

1) die Pflichten gegen den Nächsten unserm Freunde vorzüglich, und in höherem Grad zu erzeigen, sonderlich

2) die Pflichten, die wir nicht allen sondern nur wenigen zu erzeigen im Stande sind: z. B. mein dürftiger Freund, der ein Darlehn begehrt, ist meinem Mitleiden ganz anders empfohlen, als der Fremde.

3) freundschaftliche Erinnerungen und Bestrafungen.

4) Verschwiegenheit, ohne die das Vertrauen nicht seyn kann.

5) Beständigkeit. Ich bin zwar nicht schuldig, den Freund ewig zum Freunde zu behalten, an dessen Umgange ich jetzt kein Plaisir finde: allein kleine Beleidigungen und Schwachheiten soll ich mit Geduld übersehen, sonst werde ich keinen Freund finden, und ohne Freund seyn, ist groß Unglück.

Dies ist desto mehr zu beobachten, weil es äusserst schwer ist, einmahl gebrochene Freundschaften wieder zu erneuren. S. bey Marc. X, 50.

6) Wenn er auch die Freundschaft bricht, sein Geheimniß nicht zu seinem Schaden zu gebrauchen, als welches jede Freundschaft gefährlich machen müßte.

Ueber dies können gewisse generöse Freundschafts-Uebungen seyn, die die Moral nicht vorschreibt, sondern nur erlaubt, und unserem eigenen Triebe überläßt. Die Geneigtheit zu diesen macht den erhaben freundschaftlichen Character aus.

Gleichwie niemand ohne Freundschaften seyn soll, so sind sie auch nicht gar zu weit auszudähnen: ihre Intension leidet dadurch, und sie sinkt nach und nach in blosse Menschenliebe herunter. — — — Auch ist der Umgang mit dem Freunde sehr einzuschränken, wenn wir einander nicht gleichgültig, und endlich verdrießlich werden sollen.

§. 77.

Pflichten gegen Wohlthäter.

Wohlthätern sind wir Dankbarkeit schuldig: sowohl im Gemüthe, als in der That. Bey der letzten ist zu merken, daß unsere Vergeltung denselbigen Werth nicht hat, als die Wohlthat: denn sie bezahlt nur, was wir schuldig sind, dabey jener zum voraus behält, daß er die Wohlthat zuerst und von freyen Stücken erzeiget hat. Daher werden wir mehr zu vergelten haben, als wir bekamen

men, dabey aber nie die Wohlthat gleichsam als abbezahlt ansehen dürfen, wie sie denn auch nicht in Absicht auf Widererstattung uns widerfahren war.

Dies ist die Stimme der Vernunft, und eines natürlichen Triebes, dem wir ohne die unerträglichste Empfindung nicht zuwider leben können. Dieser Trieb ist von Gott in die Natur gelegt, um das Gut in der Welt zu vermehren, indem eine kleine Wohlthat einer langen Austausch immer grösserer nach sich ziehet. Er ist daher sehr sorgfältig zu cultiviren.

§. 78.

Recht der Selbstvertheidigung.

Ehe wir unsere Pflichten gegen Beleidiger und Feinde vortragen, müssen wir, sowohl von dem natürlichen Recht der Selbstvertheidigung, als von dem Zorn, und dem natürlichen Triebe der Rachgier reden.

Das Recht der Selbstvertheidigung ist vernünftig, und mit unauslöschlicher Schrift in unsere Brust geschrieben. Warum sollten wir nicht ein Uebel von uns abzuwenden suchen? und warum auch nicht harte und unangenehme Mittel hiezu gegen den gebrauchen, der dergleichen gegen uns thut? Da wir alle von Natur gleich sind, so ist es ganz billig, daß wir gegen jedermann thun dürfen, was er sich gegen uns erlaubet. Die harten Mittel der Gegenwehre können desto weniger sündlich

lich oder verdächtig seyn, da sie unentbehrlich zu unserm Endzwecke sind: und da Gott selbst Strafen gebraucht, um vom Sündigen abzuschrecken, und uns vor den Beleidigungen anderer zu sichern. Der Trieb der Selbstvertheidigung äussert sich auch so früh bey Kindern, und bleibt ungeachtet aller dagegen angewandten Mühe so spät bis in das höchste Alter, daß wir ihn nothwendig für natürlich halten müssen: da wir ihn bey allen Thieren finden, so kann er wol schwerlich bey uns eine Folge der Erbsünde seyn. (Diejenige, welche das letzte behaupten, lehren uns doch etwas merkwürdiges dabey. Viele vertheidigen sich nicht gegen den offenbahr stärkern, sondern unterwerfen sich, dem die Providenz sie unterworfen hat: so wie ich oben von den Pflichten gegen die Providenz gesagt habe). Das ganze System der christlichen Moral ist diesem Rechte ebenfalls günstig: was ich will, daß mir andere es thun, das soll ich ihnen auch thun: werde ich aber wol so irraisonnabel seyn, zu wünschen, daß der andere sich nicht gegen mich vertheidigen solle, wenn ich ihn angreiffe? — — Ich soll meinen Nächsten vertheidigen: dies setzt die Selbstvertheidigung zum voraus, da ich ihn lieben soll, wie mich. —— —— —— Die Obrigkeit, die ihr Recht von mir hat, trägt ihr Schwerdt so gar zur Rache, und ehe Obrigkeit war, hat Gott dies der ganzen Gesellschaft schon aufgetragen, 1 Mos. IX, 5. 6. Darf ich aber anderer Blut so gar rächen, so darf ich meins vertheidigen: hätte ich kein Recht, mich zu vertheidigen, so könnte ich auch der Obrigkeit keins auftragen. Den Krieg, die stärkste Art der Selbstvertheidigung, billiget

die Heilige Schrift. — — Wir haben daher nicht zu glauben, daß Matth. VI, 39. die Gegenwehr verboten sey: Ἀντιστῆναι wider vergelten: so viel Uebel wider zufügen, als ich empfangen habe, ist verboten.

Die Selbstvertheidigung ist auch nicht so einzuschränken, daß ich kein grösseres Uebel zu Abwendung eines geringern brauchen dürfte: z. B. daß ich nicht den Degen gebrauchen dürfte, der den andern tödtlich verwunden wird, um mich allenfalls vor Schlägen, oder vor Beraubung meiner Güter zu schützen. Der andere hat gar kein Recht, mir ein Uebel zuzufügen: er muß sich also alles gefallen lassen, was aus dieser unrechtmässigen Handlung entstehet, wenn er sie nicht unterlassen will. Zudem würde das kleinere Uebel, wenn ich bey der Gegenwehr ihm kein grösseres entgegen setzen dürfte, so oft an mir widerhohlet werden können, daß es eben so hart wäre, als das grössere. Das entgegen gesetzte Uebel darf so groß seyn, als es nöthig ist, mich zu sichern, um ihn physisch oder moralisch abzuhalten. Wäre dies nicht, so würde der Fromme sein Leben nie gegen den Gottlosen mit Gefahr des Lebens des Letztern vertheidigen dürfen, weil diesen der Tod in ewig Uebel stürzen wird, da denn die Gottlosen ungehindert Gewalt würden üben können. — — Doch gehet dies nicht ins unendliche, sondern die Moral schränkt etwas davon ein. Ein sehr geringes Uebel abzuwenden, soll ich wohl bey Leuten, die jetzt ihrer Vernunft nicht mächtig sind, künftig aber, wenn sie wieder zu sich selbst kommen,

anders

anders denken werden, nicht das grösseste gebrauchen, sondern lieber das kleinere Unrecht über mich ergehen lassen: z. B. wenn ein Trunkener mich schimpfte, soll ich ihn nicht über den Haufen stossen. Ich will nicht, daß jemand mit mir so verfahre.

Dieses Recht der Selbstvertheidigung gehet auch im statu naturae viel weiter, und leidet seine ungemeinen Einschränkungen im statu civili. Hier wird oft ein ziemliches Unrecht zu erdulden seyn, weil der Staat mich auf geschehene Klage zu indemnisiren, und vor Wiederhohlung des Unrechts durch Straf-Exempel zu schützen verspricht. Z. B. ich darf in statu civili den Dieb in der Stadt bey Tage nicht tödten, um das meinige zu behalten, im statu naturae aber ist es mir erlaubt. In statu civili habe ich mich des Rechts der Selbstvertheidigung zum Theil begeben, und zwar zu meinem grossen Vortheil, weil die ganze Gesellschaft sie mit meiner mehreren Sicherheit übernommen hat.

Man muß daher manche durch die Gesetze verbotene Gegenwehr nicht so gleich als wider die Moral ansehen. Ausser der Republik, oder in einer Republik die andere Gesetze hat, kann sie erlaubt seyn. Ferner Republiken gehen in der Selbstwehre so weit, als einzelne im statu naturali thun können. Auf die ist Matth. V. nicht zu applicíren, denn das ist Leuten in civitate gesagt.

Eine andere Einschränkung der Selbstvertheidigung ist, gegen einen zu übermächtigen, den sie nur mehr reitzen würde.

Einige Thiere z. B. Schaafe wehren sich gegen den Menschen gar nicht. Wäre ein vernünftiges uns eben so überlegenes Thier in der Welt, so wäre dies auch unsere Pflicht, und die Providenz hätte uns ihm unterworfen. Bisweilen kann buchstäblich Matth. V, 40. eine Regel seyn, ob es gleich dort anders gemeint ist.

§. 79.

Zorn und Rache.

Zorn ist erlaubt. Jedes Thier hat ihn: er ist keine Folge der Erbsünde. Selbst die Galle enthält seinen mechanischen Grund. Er ist ein nöthig Uebel, (denn er ist unangenehm) so die Natur unserer Trägheit und Furcht (denn er macht muthig) entgegen gesetzt, unsere Selbstvertheidigung und nöthige Rache zu befördern. —— —— Siehe auch vom erlaubten Zorn, und dessen vernünftiger Einschränkung, bey Eph. IV, 26. Die wahre Lese-Art von Matth. V, 22. ist ihm nicht nur nicht zuwider, sondern billiget ihn sogar. Er ist nur wiederum unter dem Gehorsam der Vernunft zu halten, damit wir nicht

1) ohne Ursache zürnen. εἰκῇ.

2) zu heftig zürnen.

3) unnütz zürnen, und uns selbst dadurch beunruhigen. Kann der Zorn nicht helfen, so sollen wir durch Abkehr der Gedanken und andere Mittel ihn dämpfen.

4) uns

4) unversöhnlich zürnen. Die Geneigtheit zum Zorn ist zu mässigen. Zum Theil ist dies medicinisch. Eine gewisse Diät kann den Zorn vermehren, (z. B. Bourgogne Wein ganz sichtbar) andere mässigen.

Rache. Hätten wir blos Vernunft, und keine sinnliche Rachgier, so würde diese doch von einem vernünftigen geübet, und für nöthig gehalten werden. Sie soll nehmlich andere abschrecken, uns zu beleidigen. Die Strafen sind nur eine Gattung derselben, und wenn diese von Gott erlaubt, ja befohlen sind, so kann die Rache an und vor sich unmöglich Gotte misfällig seyn.

Allein die Vernunft würde zu langsam und träge seyn: denn bey Rache üben ist stets Gefahr: dies zu ersetzen, ist uns zu unserer Sicherheit ein Trieb der Rachgier gegeben. Dieser dient sehr zu unserer Sicherheit: denn eben um des ihm bekannten Triebes willen hat der Lasterhafte minder Lust mich zu beleidigen, und muß wenigstens fürchten, ich möchte ihm folgen: auch erfolgt die Rache daher so geschwind auf die Beleidigung, daß sie durch die nähere Verbindung der Zeit mehr abschreckt, und auch nicht so leicht prăcavirt werden kann. Dies ist einer von den Trieben, die wir nie völlig ausrotten können.

Stehet dieser Trieb nicht unter der Herrschaft der Vernunft, so richtet er erschrecklichen Schaden an, und dient zu Vermehrung des Uebels fast ins unendliche. Denn da der Zornige sich gemeiniglich

die Beleidigung grösser vorstellet, als sie wirklich ist, und die Rachgier mehr zu vergelten sucht als ihr geschehen ist: der erste Beleidiger aber von neuem rachgierig ist, so vermehret sie das Uebel in das unendliche. Bey den im statu naturali lebenden Völkern, die der Rachgier sehr ergeben sind, Arabern und Caraiben, siehet man dies, wo eine Mordthat wohl 100 und die Unsicherheit von mehr als einem Jahrhundert nach sich ziehet.

Was für schreckliche Folgen muß diese Rachgier in der Ewigkeit haben, wenn die Verdammten rachgierig hineingehen? Eine Betrachtung, die uns billig sehr abhalten sollte, Rache in den Tod mitzunehmen. Solcher Verdammten Zustand muß weit über den gewöhnlichen Zustand der Hölle schrecklich seyn.

Sie würde noch mehr Schaden anrichten, als sie wirklich thut, wenn sie nicht durch Mitleiden, Furcht und zuletzt durch Trägheit eingeschränkt würde. Die Einschränkungen der Vernunft bestehn darin:

1) sie soll nie sich finden, wo keine Schuld des Beleidigenden gewesen ist: d. i. weder Absicht zu beleidigen noch sträfliche Nachlässigkeit:

2) das mässigste Uebel wählen, so zum Zweck der Rache hinlänglich ist.

Die Grösse des Rach-Uebels ist zwar an und vor sich eben so, wie des Straf-Uebels

zu

zu bestimmen, davon ich im Tractat von der Sünde und vollständiger in der Vorrede zum 6ten Theil des Mosaischen Rechts gehandelt habe. Es kann gar wohl grösser seyn als das angethane Uebel, und der Maasstab desselben ist, daß es von abermahliger Anthuung desselben Uebels abschrecke. Cicero sagt sehr wohl, daß den andern der That gereue. Es ist also in dem Stück die Pharisäische Regel, Auge um Auge, Zahn um Zahn, nicht einmahl richtig, sondern bisweilen zu wenig, so wie ordentlich zu viel. Die Bibel bestätiget dies: denn da die Strafen doch nur eine Art der Rache sind, die die Obrigkeit in unserm Namen übet, so setzt sie diese oft grösser als die Beleidigung, z. B. bey dem der seinen Vater geschlagen hatte, auch dieses findet sich in Rachkriegen, z. B. wegen der beschimpften Gesandten Davids, auf den doch inspirirte um Hülfe Gottes bittende Psalmen gemacht sind, und auch in neuern Zeiten, und ist in diesen unentbehrlich. Denn dieselbe Rache kann man da oft nicht üben: ja wenn man nicht machte, ut poeniteret hostem, so würde jedes Volk sich eben dies, und Stuffenweise noch mehreres gegen uns unterstehen. — — Allein gemeiniglich ist ein so groß Uebel nicht nöthig, dem andern es gereuend zu machen, und bisweilen das grösseste so wir ihm anthun können, unzulänglich: in beiden Fällen sollen wir mit dem Uebel nicht verschwendrisch umgehen. Wir haben zwar nach dem Iure naturae durch sein Verfahren ein Recht, an ihm auch für andere ein Exempel zu stiften: allein vielleicht

ist

ist auch das nicht nöthig, und andere wollen uns das Uebel nicht anthun. Oft ist gar kein Uebel nöthig, und er selbst wird sich besinnen, denn so sehr böse ist das menschliche Herz nicht. Selbst der Mangel der Rache läßt bey andern einen unerträglichen Stachel zurücke, noch mehr aber Wohlthaten. In den allermeisten Fällen wird also keine Rache nöthig oder nützlich, oder doch ein sehr geringes Uebel genug seyn: und man wird die Rachgier unterdrücken müssen.

3) so selten Rache zu üben als möglich. Jede Beleidigung macht die Rachgier rege, und doch ist die Rache nur selten

α) nöthig: eine einzige Rache schreckt schon 100 Beleidiger ab, wenn ich mich auch 99 mahl nicht räche.

β) nützlich; man hat, wie eben gesagt, bequemere Mittel die Beleidiger zur corrigiren. Rache erbittert.

Ich soll daher nur Rache üben, wo sie unentbehrlich ist: denn sie bleibt doch ein Uebel, und ein sehr gefährlich Mittel. Es ist wahr, der Beleidiger hat mir durch jede Beleidigung ein Recht gegeben mich zu rächen, und ich verletze dadurch die Pflichten gegen ihn nicht: allein ich verletze die Pflichten gegen mich, und den moralischen Grundsatz: suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit. Nach dem lure naturae ist sie stets erlaubt: nicht nach der Moral.

Insonderheit soll ich sie nicht üben, um meinen Trieb der Rachgier zu nähren, sondern zum Nutzen: denn, zum Nutzen hat mir die Natur diesen gefährlichen und unangenehmen Trieb gegeben.

4) im statu civili soll die Sache viel seltner seyn: denn theils übt sie da schon die Obrigkeit durch Strafen unausbleiblich, und ich bin durch dieselbe sicher, theils ist sogar die Selbstrache in den meisten Fälen verboten. Sie bleibt also blos bey gewissen Kleinigkeiten von Beleidigungen möglich, die man sehr leicht ohne Schaden übersehen kann. — Die Strafe der Obrigkeit hat den grossen Vorzug vor Privat-Rache, daß sie keine neue Rache des gestraften Beleidigers nach sich ziehet, als der ordentlich so vernünftig ist, daß er sieht, er sey zu schwach sich an der Republik zu rächen. Sie geschieht auch nach Untersuchung, steht also nicht in Gefahr, die Unschuldigen zu treffen.

5) da die Rachgier nie ganz ausgetilget werden kann, und ich gewiß nicht in Gefahr stehen kann, sie alzu sehr zu schwächen, so soll ich sie ja nicht durch einen habitum mehren, sondern stets bekämpfen, damit sie der Vernunft nicht zu stark werde.

6) da sie oft mein Urtheil partheyisch macht, daß ich die Rache für nöthig ansehe, wo sie entbehrlich ist, so soll mir mein Urtheil etwas verdächtig seyn: und im zweifelhaften Fall soll

ich

ich lieber darinn fehlen, daß ich etwa durch zu grosse Nachgiebigkeit andern zu neuen Beleidigungen Muth mache, als durch Rache mich versündigen. Matth. V, 38-42.

7) Ich soll nicht lange rachgierig seyn, oder späte Rache üben, wo es nicht eine besondere Nothwendigkeit erfordert: (z. B. bey obrigkeitlichen Strafen, deren ganzer Nutzen in der Unausbleiblichkeit bestehet, und doch eine Untersuchung vorhergehen muß) denn die späte Rache macht schon wenigern Eindruck als die bald erfolgende: daher auch die Natur uns so gebildet hat, daß die Rachgier mit der Zeit abnimmt, und ist es ein Zeichen eines ungewöhnlich rachgierigen Gemüths, wenn man sehr lange Rache hält. In mehrerer Zeit hat auch wenigstens der Beleidiger sich so geändert, daß die Rache nicht nöthig ist.

Daher kommt uns auch eine späte geübte Rache niedrig vor: wiewohl andere Nationen anders denken, Italiäner, Portugiesen, ja fast überhaupt die mittägigen Völker.

8) Selbst die Rache soll generös seyn: welches sie ist, wenn sie Größe des Gemüths und Verachtung der Beleidigung anzeiget, d. i. keine niederträchtige Mittel dabey gebraucht werden, auch gewisse Wohlthaten dem unglücklichen nicht dabey verweigert werden. Matth. V, 42. Sprüchwörter XXV, 21. Röm. XII, 20. 21. Sie soll in unser Urtheil nicht einfliessen, so daß es

unrichtig

unrichtig und unvernünftig werde: auf Abbitte gemeiniglich aufhören, doch dies ist in *statu civili*, denn in *naturali* wären wir dabey nicht sicher.

9) An dem Unglück meines Feindes, damit ihn Gott straft, soll ich mich nicht rachgierig ergötzen. Sprüchw. XXIV, 17. 18. Eine solche Weide ist niedrig, und uns selbst schädlich, weil sie die ohnehin zu rege Rachgier nähret. Wem kommt es nicht niedrig vor, wenn der Beleidigte den Strafen mit Freude zusieht, die die weltliche Obrigkeit übt? Mitleiden soll nun eintreten.

10) Durch die Versöhnung Christi wird das Recht, uns zu rächen, sehr geändert. Gott hat uns einen Trieb in die Natur gelegt, uns zu rächen, und da wir unruhig sind, wenn wir diesen nicht erfüllen, so hätten wir auch natürlicher Weise ein Recht ihn zu sättigen. Allein da jeder Gotte selbsten Strafe schuldig ist, und deren Erlassung wünschet, so muß er selbst in allen den Fällen vergeben, oder Nachsicht üben und Zeit zur Besserung lassen, in denen er diese Wohlthaten von Gott verlanget. Matth. XVIII, 21-35. Selbst wer nur philosophische Vergebung hoffet, hat diese Pflicht.

Die Rachkriege, ja alle einzelne Stücke der Rache in einem Kriege, ferner Repressalien, sind zwar Gattungen der Rache: allein der Moraliste hat etwas weniger nöthig dabey diese Warnungen

zu

zu predigen, und man darf sich selbst dabey so verdächtig nicht seyn, als bey der Privat-Rache. Es wird seltener dabey gesündiget. Dies kommt daher, weil man sie selten aus Affect oder Rachgier, sondern aus Ueberlegung führet. Der einzelne, so sie anordnet und commmandirt, ist nicht in seiner Person beleidiget, sondern rächet nur den Staat: man schreitet auch nicht so geschwind darzu, sondern nach langer Ueberlegung, späte. Rachkriege sind selten. Eine Betrachtung, daß man sich unmittelbar doch nur an Unschuldigen rächen kann, macht bald das Mitleiden rege, so die Rachgier einschränkt. — — Ueber das ist wirklich hier, wo man weniger thut, mehr erlaubt, denn die Partheien sind in statu naturali, und haben keine Sicherheit, als in der Rache.

Dies gilt noch mehr bey Strafen. Ihr ganzer Nutzen bestehet in der Unerläßlichkeit. Der Richter ist gar nicht beleidiget. Er straft also nicht aus Affect. Hier fallen daher einige vorhin erwähnte Einschränkungen weg. — — Die Obrigkeit hat noch eine Ursache, Strafen nicht zu erlassen. Der Beleidigte hat Rachgier: er hat aber sein natürlich Recht zur Rache aufgegeben, unter der Bedingung, daß sie ihn rächen wolle: sie ist es also auch ihm schuldig. Keine Frage, ob er soll rachgierig seyn? die Natur hat ihn einmahl so gebildet, und ihm ist es doch eine Marter ungerochen zu seyn. Die nächste Folge unausgeübter Strafen wird auch seyn, daß der laesus selbst künftig rächet. Vorrede zum sechsten Theil des Mosaischen Rechts S. 124. ff.

Darf

Darf man sich der Obrigkeit bedienen, um Rache zu erhalten? Antw. gar wohl! zu unserer Sicherheit: nicht aber um Rachgier zu nähren, die wir vielmehr entkräften sollen, weil sie leicht der Vernunft zu stark wird.

Duel, ist es erlaubt? und vernünftig?

Der Zweck der Republiken ist mit, die Selbstrache, in so fern sie in heftigern Uebeln bestehet, zu hindern, und dafür vindictam publicam einzuführen, deren Vorzug vor der Selbstrache darin bestehet,

1) sie wird nicht im Affect, also nicht unvernünftig, ohne Ursache, zu heftig geübet, sondern nur gerade so viel, als zur Sicherheit nöthig ist.

2) sie schrecket auch stärker ab, denn der Beleidiger weiß zum voraus, er sey der gemeinschaftlichen Macht zu schwach: da hingegen, bey Selbstrache der stärkere sich nicht fürchtet, ja auch oft der Schwächere nicht, denn es ist ihm doch eine Wahrscheinlichkeit, daß er sie werde vermeiden können, und im Zweykampf oder Kriege Recht behalten.

3) sie vervielfältiget das Uebel nicht so, denn der Beleidigte hat weder den Willen noch den Muth neue Rache zu üben: er erkennet selbst, daß man ihm nicht zu hart thue. Da hingegen sonst wol eine Beleidigung zwischen den Familien eine Reihe von Uebeln nach sich ziehet, die viele Jahrhunderte dauert.

4) Sie trift nicht, wie Privat Rache leicht thun kann, den Unschuldigen, der in Verdacht kommt, sondern wird nach genauer Untersuchung vollzogen.

Dies zum vorausgesetzt, kann man leicht sehen, was vom Duel zu halten sey. Wir sehen, daß sie mehr Schaden anrichten, als andere Schlägereyen, weil man so oft zu ihnen gezwungen ist, wenn man sie sonst gern vermiede: daher auch wol auf ihnen schärfere Strafen stehen, als auf Rencontres. Und doch haben sie an und vor sich eine gute Seite. Sie sind gegen die Rencontres, was der feyerlich erklärte Krieg gegen den Ueberfall ist.

Im statu naturali würde es, zwar nicht bey den unbedeutendsten Beleidigungen, aber doch bey grössern, nöthig seyn: ja ich kann nicht läugnen, daß auch auf leichtere es könnte gesetzt werden. — Es ist wahr, es kann der Beleidiger gar wol im Duel recht behalten: allein es wird doch nützlich seyn. Denn er stehet doch in Gefahr, und auch in diese giebt sich kaum der Wagehals gern. Wir sehen doch, vor wie manchen Beleidigungen man sich in Acht nimmt, wenn man fürchtet, man werde darüber ein Duel bekommen. Auch würde der, so sich nicht im statu naturali also rächen wollte, den Beleidigungen Aller ausgesetzt seyn. — — — Es ist auch das Duel zwar dem Beleidigten gefährlicher, aber dabey viel edelmüthiger, als die heimliche Selbstrache, als der Meuchelmord der Italiäner. — — — Aus dem statu naturali ist er auch übrig geblieben, z. B. bey den deutschen Völkern. Ihre

Ordelia

Ordelia konnten im ſtatu naturali ſich eben ſo vernünftig erklären laſſen, als wenn bey uns die Staaten an Gott appelliren und Krieg führen. Es hat auch noch den Vorzug, daß damit die Reihe der Rach-Uebel aufhöret, und man ſich verſöhnet.

Im *ſtatu civili* muß billig dieſe Selbſtrache wegfallen. Die Republik iſt ſchuldig, ſie zu unterſagen, und mich dafür durch Strafen zu rächen und vor Beleidigungen zu ſichern: thut ſie das nicht, ſo ſündiget ſie: z. B. wenn einige Geſetze aus Aberglauben, und da ſie eine figürlich wahre Redens-Art eigentlich annahmen, Ordelia verordneten, oder wenn bey uns im Soldaten-Stande, oder bey dem Adel, Duelle erlaubt oder befohlen ſind. Siehe 5 Moſ. XIX, 10. wo es dem ganzen Volk als Blutſchuld angerechnet wird, wenn es den Bluträcher nicht hindert, unſchuldig Blut zu vergieſſen.

Des Privati Pflicht iſt es auch, ſo wohl gegen die Republik, als gegen ſich und den Nächſten, hierin den Geſetzen zu folgen.

Allein nun entſtehet der verwickelte Fall, den viele zu geſchwinde entſcheiden. Wie? wenn die Republik ihre Pflicht nicht thut? wenn ſie einem gewiſſen Stande Duelle erlaubet? wenn ſie wenigſtens ohne dieſe des Beleidigten Ehre nicht ſchützet?

Hier kann ich nicht ſehen, wie man dem Beleidigten das Duel zur Sünde machen könne. Er

trit wieder in so fern in den statum naturalem zurück. Alles viele unläugbare Uebel, so daraus entstehet, ist der Republik zuzuschreiben: die, und nicht er, hat die Blutschulden auf sich. Der Fall ist viel dunkeler, in welchem der Beleidiger stehet. Kann dieser je mit gutem Gewissen die Provocation annehmen? — — Mich dünkt, alsdenn, wenn man ihm ein gröſſer Uebel sonst drohet, als er angethan hat, z. B. Infam= halten, und seine Reue und alle mögliche Satisfaction nicht annehmen will. Denn obgleich die Rache ein gröſſer Uebel seyn kann, als die Beleidigung, so soll sie doch nicht gröſſer seyn, als sie zu ihrem Zwecke nöthig ist, und ich trete durch ihre übertriebene Gröſſe in das Recht mich zu wehren. So wehret sich das Volk, so beleidiget hat, doch gegen einen zu weit getriebenen Rachkrieg.

Sehen wir die jetzt üblichen Duelle an, so werden nach diesen Regeln die meisten sündlich, allein auch einige wenige erlaubt seyn. Einiges dabey, über dessen Unvernunft man sich mosquirt, wird es nicht absolute seyn: z. B. daß ich mich mit dem Beleidiger in gleiche Gefahr begebe (müßte ich das nicht im statu naturali thun? thut man es nicht im Kriege?) daß das Duel kein Mittel sey, meine Ehre herzustellen. (ist der Krieg ein Mittel? oder eine historisch = rechtliche Frage, wem der Theil von America gehöre, gründlich zu entscheiden?) Hingegen ist absolute närrisch,

1) daß diese Selbst-Rache im Schoos der Republik bleibt.

2) daß der Beleidiger nicht abbitten darf, sondern gezwungen ist, sich zu schlagen.

3) daß der Beleidigte nicht vergeben darf, und in seiner Rache sich nicht nach dem Zweck der Rache, nicht einmahl nach seiner Rachgier, sondern nach dem Urtheil anderer Leute, und nach Sitten richten muß.

4) so gar die Rache da üben muß, wo für ihn fast gewiß neuer Schade daraus folget, wenn auch die Beleidigung noch so klein gewesen ist.

5) daß man die Ideen von Muth oder Poltronerie damit verbindet, da doch sich gezwungen zu schlagen kein Herz anzeiget.

§. 80.

Pflichten gegen Beleidiger und Feinde.

Hieraus ersiehet man die Pflichten gegen die, so uns beleidiget haben, ja so gar gegen Feinde, (so noch vom vorigen verschieden ist, denn mancher beleidiget mich einmahl aus Affect oder wegen Vortheils, ohne mein Feind zu seyn).

Ich habe nehmlich und behalte das Recht über meinen Feind zu zürnen, ja auch, ihn durch Rache von neuen Beleidigungen abzuhalten: wie könnte ich ihm vergeben, so bald er mir abbittet, wie mich alsdenn mit ihm versöhnen und ξυνοειν, Matth. V, 25. XVIII, 21. 22. (wo ich einen für Heiden

und Zöllner halten darf;) wenn dies nicht bis auf die Abbitte meine Gesinnung gewesen wäre? Allein

I. ich soll ihn bey diesem allen noch lieben. Matth. V, 43-48. d. i. ich soll nicht aufhören, mich so mit ihm als einem Menschen zu identificiren, daß ich bey seinem Schmerz Mitleiden, und bey dem Vergnügen Mitvergnügen empfinde: damit dies Mitleiden und Menschenliebe gegen ihn nicht aufhöre, soll ich die Rachgier bey mir unterdrücken, und mich nicht zu Sättigung derselben, sondern blos zu Vermeidung künftiger Beleidigungen rächen: ich soll ihm alle Gefälligkeiten uud Wohlthaten erzeigen, die mit meiner Sicherheit, und seiner Abschreckung von künftigen Beleidigungen consistent sind; (mannigmahl bestehet die ganze Rache, in Entziehung gewisser Gefälligkeiten; und einige Wohlthaten würden so wie bey dem, der den Jungens Geld gab, wenn sie ihn mit Steinen warfen, Invitationen zu neuen Beleidigungen seyn, darum setze ich die Einschränkung hinzu) ich soll viel lieber durch grössere Wohlthaten, die ich nicht jedem schuldig bin, ihn zu gewinnen, und zu meinem Freunde zu machen, wenigstens aber seine Feindschaft dadurch zu mässigen, und ihn sonst sich selbsten und andern allzu inexcusabel zu machen suchen; als Rache gebrauchen. Diese hat nur Stat, wo sie unvermeidlich ist.

Zu dieser Liebe treibt mich mehreres an, und kann als ein Mittel gegen den ungemässigten Zorn und Rachgier gebraucht werden.

a) alle

a) alle Beleidigungen und Feindschaften des andern, die ich nicht verdiene, entstehen zuverlässig aus Irrthum, der ihm gewissermassen, und weil er in der Reihe der Dinge liegt, unvermeidlich ist. Dies hebt zwar nicht die Rache auf (eben so wenig als die Strafe s. Tractat, von der Sünde) allein ein Emportement gegen den andern ist unvernünftig. Uns kommt ja selbst göttliche Strafe schon deshalb gegen uns unbillig vor, sie ist es nicht, allein in der That wäre sie es, wenn sie aus Haß und Rachgier käme. Wer unter uns zürnt, und ist rachgierig, so bald er nur des andern Irrthum deutlich entdeckt hat? Einer schlägt mich, weil er mich mit einem Fremden verwechselt, der es hinlänglich um ihn verdiente, oder er braucht unangenehme Vertheidigungs-Mittel, weil ihm eingebildet ist, ich sey sein Feind: nun hasse ich ihn nicht. Aber auch da, wo ich keinen solchen Irrthum des andern weiß, kann ich ihn gewiß supponiren. Wie verhalte ich mich gegen Wahnwitzige die mich beleidigen? — — Werde ich den Irrthum des andern, der mich vor seinen Feind hält, bessern, wenn ich mich als Feind gegen ihn beweise?

b) meine Rachgier wird doch nicht ewig ungesättigt bleiben. Entweder mein Feind ändert seine Gesinnungen, und wird wenigstens in jener Welt mein bester Freund, von dem ich keine Rache verlange; oder er wird

in jener Welt gestrafet werden. Röm. XII, 19-21.

c) Es ist weder unmöglich noch unglaublich, daß er schon in diesem Leben mein Freund werde. Dies ist mir viel besser, als wenn die Feindschaft verewiget wird, und jede weit gegangene Rache wird mich alsdenn kränken. So wie ich jetzt in die Wette streite das meiste Uebel anzuthun, so wird alsdenn ein Wettstreit seyn, das wenigste angethan zu haben.

d) Gott liebet ihn noch. Matth. V, 43-48. Nehme ich dazu, daß Christus für ihn gestorben ist, so wird dies ungemein viel dringender.

e) ich selbst verlange von meinem Feinde noch gewisse Liebe, ja selbsten noch von Gott vor meiner Bekehrung: wenigstens soll ich stets bey der Rache bedenken, was ihr wollt ꝛc.

II. Ich soll mich, wenn er will, mit ihm versöhnen: Matth. XVIII, 21-35. VI, 12. 14. 15. An beiden Orten, auch Luc. XVII, 3. 4. die zugleich den vornehmsten Bewegungs-Grund enthalten, ist die Bedingung, daß er die Versöhnung suche, abbitte, und sich gereuen lasse, offenbahr: doch soll ich auch, weil ich dergleichen selbst nicht gern will, ihm die Abbitte nicht schwer und empfindlich machen: ja das Zuvorkommen ist generöser.

Hin-

Hingegen folget auch hieraus, daß ich, wenn ich Beleidiger bin, zur Abbitte und Besänftigung meines Nächstens, so wie er sie raisonnabel verlangen kann, verbunden bin Matth. V, 23. ff. Zu dieser Versöhnlichkeit hat selbst die Natur bey uns Anstalten gemacht. Einige thun es, ohne daran zu denken, (es ist mir selbst passirt) und können nicht einmahl ihren Feind merken lassen, daß sie wissen, er sey Feind gewesen. Kinder, wie sehr versöhnlich sind die! Es scheint, Unversöhnlichkeit sey kein angebohrnes sondern ein acquirirtes Laster.

Anm. I. Im statu naturali würde freilich ein und anderer Fall seyn, wo ich keine Erlassung der Rache auch gegen Abbitte schuldig wäre, sondern zu meiner Sicherheit den Feind ausrotten müßte, z. B. nach 1 Mos. IX. den Mörder, welches um der Rachkriege willen zu merken ist. Im statu civili kann dies nicht vorkommen, da ich niemanden zu meiner Sicherheit selbsten ausrotten darf, sondern dies der Obrigkeit überlassen muß. Bey einem Feinde der sich versöhnen will, und gegen den ich Verdacht habe, daß er falsch sey, kann ich freilich die Versöhnung aufschieben: auch mich künftig vor seiner Freundschaft, als die ich niemanden schuldig bin, hüten.

Anm. II. Daß Gebet um Strafe der Feinde erlaubt sey, scheint die philosophische Moral laut zu sagen.

1) Da Gott unser höchster Richter ist, und wir eben, ihm die Rache überlassend, uns selbst nicht rächen sollen, so scheint die Philosophie nichts dagegen zu haben, daß wir unter gewissen Einschränkungen um Uebung dieses Richteramtes und Strafe der Feinde bitten dürfen.

2) Dürften wir Gott nicht um Strafe der Feinde bitten, so ist unbegreiflich, wie wir bey dem weltlichen Richter auf Strafe klagen könnten; wer also dies erlaubt, muß auch jenes erlauben.

3) Selbst Paulus scheint, wenn man nicht erst eine andere Moral in ihn hineinträgt, Röm. XII, 19. 20. so zu denken, daß wir bey Unterlassung der Selbstrache uns darauf verlassen können, Gott werde, wenn der Feind sich nicht bessert und unser Freund wird, unser Rächer seyn.

4) In den Psalmen können doch einige Gebete um Strafe nicht geleugnet werden. Es ist wahr, der 109te Psalm gehört nicht hieher, ausgenommen V. 20. — — auch nicht Ps. LV, 16. wo historisch erzählt wird, was schon geschehen war. Allein viele Stellen bleiben. Die Psalmen sind inspirirt, wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn, und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel. Sonderlich ist die Stelle Ps. LIX, 12 - 14. sehr stark, und es kommt noch bey ihr folgende Betrachtung hinzu. Nicht wahr, Das

vid

did selbst konnte und sollte, da er zur Regierung kam, diese Pesten des Hofes Saul nicht in das Land aufnehmen, sondern so gegen sie handeln, als er hier bittet? Was er nun selbst thun kann, darf er auch nicht darum bitten? Sonderbahr kommt es mir vor, diese Psalmen um einer dunklen Stelle der Bergpredigt willen tadeln; bald sagen, die Moral des A. T. war unvollkommen, bald ihnen ich weiß nicht was für Erklärungen aufheften. Die dies thun, denken gemeiniglich selbst so, wie die Psalmen, an deren Moral sie so viel zu meistern haben.

5) So gar im Neuen Testament sagt Paulus 2 Timoth. IV, 14. von Alexander dem Schmid, ἀποδώη αὐτῷ ὁ Κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Zwar haben hier einige, ἀποδωσει, nicht wünschend, sondern vorhersagend: allein alles das ist wol fromme Correctur).

Allein grosse Einschränkungen sollen bey diesem Gebet um Strafe der Feinde seyn.

1) Unser jetziger ärgster Feind wird wol künftig unser Freund: würde es uns denn nicht selbst leid thun, wenn Gott ihn für vorübergehende Beleidigungen gestraft, und unser Gebet erhört hätte? Immer sollen wir also um Versöhnung unserer Feinde bitten, und blos hypothetisch, wo die nicht Statt hat, um Strafe.

2) Alle

2) Alle sind durch Christum versöhnt, wie wir, und wir wollen um Christi Willen Vergebung der Sünden haben, also sollen wir nie um Strafen jenes Lebens, sondern um ihre Bekehrung bitten.

3) Die Rachgier ist ein gefährlicher Trieb. Wir sollen uns hüten, daß sie sich nicht in unser Gebet einschleiche: blos die Strafe darf ich erbitten, die zu meiner Sicherheit oder Rettung meiner Unschuld nöthig ist. Stellen von Einschränkungen sind Sprüchw. XXIV, 17-18. Hiob XXXI, 29-31.

§. 81.

Verhalten ganzer Völker gegen ihre Feinde.

Hieraus wird sich das Verhalten ganzer Völker gegen ihre Beleidiger und Feinde erklären lassen: doch mit einigen vorläufigen Anmerkungen, so gewisse Pflichten abändern. Denn

a) sind Beleidigungen ganzer Völker überlegt, und ein Zeichen der Feindschaft. Es ist also hier Feind und Beleidiger gemeiniglich nicht mehr verschieden.

b) sie sind im statu naturali.

c) sie haben nicht blos wie andere in statu naturali ein Recht zur Rache, sondern auch eine Verpflichtung. Denn jede Privatperson hat

hat dem ganzen Staat seine Vertheidigung und Sicherstellung aufgetragen: so wie er daher schuldig ist, zu strafen, so ist er auch schuldig, das von fremden ihm angethane Unrecht nicht ungeahndet zu lassen. Ist auch blos der Staat beleidiget, so gehet die Beleidigung, und die Folgen wenn man sie duldete, doch auch jeden privatum an, und man ist ihm Ahndung schuldig, falls nicht die Politik abräth und sie als unmöglich vorstellet.

Nach diesen Voraussetzungen behaupte ich:

1) Krieg ist erlaubt. Es folgt aus dem, was ich von der Rache überhaupt gesaget habe: und die den Krieg für sündlich halten, gründen sich gemeiniglich auf das Gebot, uns nicht zu rächen: wobey sie den doppelten auffallenden Fehler begehen, a) eine deutliche, und sonst in der Bibel klar entschiedene Sache, aus der Bergpredigt, die ohne Kenntniß der Jüdischen Lehren einem dunkel ist, und in der Antithese in die Hyperbolen fällt, anders zu entscheiden. b) daß sie was offenbahr im statu civili gesagt war, und noch dazu Leuten, die das Recht haben die Rache oder Gegenwehr zu unterlassen, auf den statum naturalem deuten, und auf Völker, die die Selbstvertheidigung, ja die Rache, einem jeden Privato schuldig sind.

Ist Selbstvertheidigung, ist Rache, unter gehörigen Einschränkungen erlaubt, so ist auch der Krieg, selbst den Rachkrieg nicht ausgenommen, erlaubt, ja öfters eine Pflicht

des Staats, wegen des pacti. Man erdichte sich andere ähnliche Gesellschaften, so wird dies klar werden: sonderlich, da jeder in die Republik tretender eo ipso der gewaltsahmen Selbstvertheidigung und Selbstrache entsagt hat. Wäre er untersagt, so könnte kein Staat sich erhalten, und die Welt würde bald von starken und grausahmen Räubern, die nicht einmahl tapfer zu seyn brauchten, unterdrückt werden. Der Noth würde kein Ende seyn.

Jetzt mässiget das die unrechtmässigen Kriege noch, daß tapfere, d. i. großmüthige Leute sie führen, daß Barbaren gegen gesittete Völker schwerlich darin siegen können, daß man auch befürchten muß, andere vergelten es uns, wenn wir grausahm im Kriege sind. Dies fällt alles bey einem Staat von Quakern weg. Es wird blos eine ewige Abwechselung von Räuber-Kriegen seyn, wo das Volk rechtmässige Kriege für unchristlich hält. — — Die Geschichte Pensylvaniens von 1756. 1757. bestätiget dies nachdrücklicher, als irgend ein Raisonnement thun kann.

Auch ist mir unbegreiflich, wie die Obrigkeit mit Recht Strafen üben könne, wenn Kriege, und zwar Rachkriege, ihr verboten sind. Gegen den gestraften hat sie doch ihr Recht blos ex pacto: eben dies Recht hat sie gegen ein Friedbrüchiges Volk. Der Nahme Unterthan betriegt hier die Quaker: um sie des vielen Nachdenkens zu überheben, so frage ich nur, wie wenn der Unterthan sich mit Gewalt der strafenden

den Obrigkeit widersetzt, und wieder in die Freyheit eo ipso zurücktrit, kann sie alsdenn Gewalt gebrauchen?

Die heilige Schrift billiget die Kriege gewiß. Das A. T. ist voll von Kriegen, bey deren Menge es unmöglich wäre, daß des Verfassers Urtheil sich nirgends verrathen sollte, wenn er die Sache für sündlich hielte. Sie rühmt sehr oft die den Kriegenden gegebene besondere Hülfe Gottes, ohne daß diese, wie die Quaker wollen, alles dulden, und so die Hülfe Gottes stille sitzend erwarten: Psalmen enthalten Gebete um göttliche Hülfe im Kriege, und um Sieg: Gott hat auch zu vielen Kriegen selbst Befehl gegeben. Johannes verlangt von den bußfertigen Römischen Soldaten keine Abdankung, sondern erlaubt ihnen offenbar die Continuation ihres Standes, Luc. III, 14. und zwar da Herodes, wie ich dort zu zeigen pflege, eben auf einem Feldzuge gegen Aretas begriffen war, und bey der Gelegenheit die Soldaten in Johannis Nachbarschaft kamen. (Einleitung in das N. T. §. 156), und eben so verfahren die Apostel gegen Cornelium, und andere bekehrte Leute in Militair-Bedienung.

Von Rach-Kriegen, davon 2 Sam. XI. ein Beyspiel ist, und von Kriegen so die Religion vertheidigen, haben wir oben schon gehandelt.

Ein Fall kann auch seyn, da der beleidigende Theil ein justum bellum führt, nehmlich wenn der Beleidigte eine allzu starke Satisfaction und Rache,

oder

oder wohl gar seine Vernichtung fodert: denn hier ist ihm die Gegenwehr erlaubt. Man stelle sich die Sache im Beyspiel von 2 Privatis vor. Ich habe einen beleidiget, und verdiene seine Rache: er überfällt mich, prügelt mich, und würde mich todtschlagen, soll ich ihn mit mir alles anfangen lassen was er will? soll ich mich nicht wehren? So ist ja doch auch im Kriege, an dem wir Schuld haben, Gegenwehr erlaubt. Auf die Weise kann es würklich kommen, daß beide Theile ein justum bellum haben. Denn das beleidigte Volk hat Recht, Strafe zu üben, und an dem Beyspiel seines Beleidigers auch andere Völker von Beleidigungen abzuschrecken, und nach den obigen Principiis kann allerdings die Strafe ein gröſſer Uebel seyn, als die Beleidigung war: ja es hat Recht, ein feindlich Volk zu vernichten, sonderlich alsdenn, wenn die Vernichtung nicht in einer grausahmen Vertilgung aller Bürger desselben, sondern blos in Vernichtung ihres gemeinen Wesens und Conquetirung bestehet, wobey die Bürger wol nicht unglücklicher werden, als vorhin. Unendliche und untrügliche Einsicht siehet zwar, wo beide Theile sich vergleichen sollten, aber wir sehen es nicht.

Dieser auf beiden Seiten rechtmässige Krieg ist nicht unnatürlich. Selbst die Natur hat Thiere andern zur Speise gegeben, und doch wol zu einiger Gegenwehr gewaffnet. Gott gab uns die Thiere, und doch gab er ihnen auch Trieb und Mittel der Gegenwehr. Es ist wahr, man soll das kleinste Rach- Uebel erwählen; allein hier,

wo

wo ich die Rache und Sicherheit auch schuldig bin, soll ich darauf denken, das sicherste zu wählen, und da wird ofte sehr dunkel seyn, ob ich könne sicher seyn, so lange der andre Staat sich noch regen kann: z. B. Preussen und Oestreich, England und Frankreich. Nur blos eine Allwissenheit würde mich in den Stand setzen, das geringste mögliche Uebel zu wählen: da wir aber diese nicht haben, so ist einem Staate, der gegen seine Bürger Pflichten hat, erlaubt, mehr Rache zu üben, und so viel, daß es gewiß genug ist. Hingegen ist ein Beleidiger zwar zu Redressirung des Unrechts, desgleichen zur Reue und Abbitte, nie aber, wo er nicht ein pactum darüber errichtet hat (z. B. der Unterthan wegen der Strafen) schuldig, ohne Gegenwehr Rache an sich üben zu lassen, am wenigsten so viel Rache, und am allerwenigsten sich vertilgen zu lassen. Carl XII, hatte Recht, Augustum abzusetzen, und in Sachsen einzudringen, ob dieser gleich noch so viele gute Worte um Frieden gab: er konnte unmöglich wissen, ob Augustus es ehrlich meinte, und wo dies, ob er stets bey eben den Gesinnungen bleiben würde, der Erfolg zeigt auch das Gegentheil: allein Augustus hatte Recht, sich zu wehren. Eben so Carl XII, und Peter der Grosse. Man stelle sich in den zweiten Carthaginiensischen Krieg. Die Römer hatten gewiß Recht Carthago zu zerstören, das eine angeerbte Feindschaft gegen sie, und wegen der Lage, der inhospitablen Meere (so die Africanischen Raubnester vor Carl V, und Ludwig XIV, geschützt haben) und der Handlung solche Vortheile hatte, daß Rom nie sicher seyn konnte,

wenn das beleidigende Carthago blieb. Sie waren der Stadt Sagunt Rache schuldig, und wären Carthago, Rom und Sagunt drey Männer in statu naturali gewesen; so hatte Rom gewiß das Recht Carthago zu tödten, auch nach der Bibel. 1 Mos. IX. Wenn Cato einen Leser der Bibel gefragt hätte, so würde er ihm gesagt haben, daß Israel bey geringern Beleidigungen auf Gottes Befehl gar alle Cananiter ausrottete, ohne eine Capitulation anzutragen. — — War aber Carthago schuldig, dies alles zu leiden, und sich aller Rache der Römer zu überlassen, wenn es wirklich keinen animum laedendi mehr hatte?

Das Gewissen der Soldaten stehet bey manchen Kriegen etwas ungewiß: denn sie können zu unzuverlässig von der Rechtmässigkeit der Sache urtheilen: ja oft fechten sie vor eine ungerechte Sache. Ich weiß nicht was sie beruhigen kann. Indessen theils müssen sie sich auf die Einsichten verlassen, die sie von der Gerechtigkeit der Sache erhalten konnten: theils dient ihnen die oben gegebene Bemerkung. Denn auch den Staat, der einen ungerechten Krieg führt, zu vertheidigen, ist nicht unerlaubt. Wenigstens ist in der Bibel nichts bey so vielen Kriegesachen davon, daß der Soldat, (der oft hierzu ganz untüchtig ist) die Gerechtigkeit des Kriegs untersuchen solle. S. meine Anmerkung bey Luc. III, 14. Der Krieg, den Herodes mit Aretas führte, hatte eine sehr zweideutige Seite; Gränzstreitigkeiten waren, wie Josephus sagt (Ant. XVIII, 5.) die anscheinende Ursache dazu, und schon über diese konnten wohl die Soldaten, noch dazu Ausländer,

nicht

nicht Richter seyn; aber dabey lag doch eine Rache wegen der Beledigungen zum Grunde, die Herodes dem Aretas in der Person seiner Tochter angethan hatte. Demohngeachtet sagt Johannes, der den Muth hatte, bey Herodes selbst gegen die Ehe mit Herodias zu reden, den Soldaten kein Wort, daß sie schuldig wären, die Rechtmässigkeit des Krieges zu untersuchen, befiehlt ihnen, mit ihrem Solde zufrieden zu seyn, folglich, noch ferner Soldaten zu bleiben.

Von dem was im Kriege gegen den Feind erlaubt sey, haben wir in der That eine gewöhnlichere weit strengere Moral als die Bibel, so, daß diese beynahe einer Rettung nöthig haben möchte. Davids Verfahren gegen die Moabiter und Ammoniter würde kein Historicus in unsern Ländern erzählen können, ohne sich eine Horreur und Misbilligung dabey merken zu lassen. Selbst unsere Ausleger haben den ihrigen nicht verbergen können, und die Stelle anders zu erklären gesucht. Allein der heilige Schriftsteller tadelt nichts darin: er siehet das nachherige Unglück Davids als eine Strafe Gottes, allein wegen ganz anderer Sünden an: und das Gesetz Mosis 5 Mos. XX. scheint diese Grausamkeiten gegen sehr feindseelige Völker wohl zu billigen. Wenigstens ist auch dies Kriegesgesetz, so wie das von Ausrottung der Cananiter sehr hart. Wir verfahren gegen Rebellen weit gelinder. Die Bibel wird genug entschuldiget seyn, wenn wir nur unterscheiden, was das jus naturae und das jus gentium erlaubet. Das letz-

tere ist veränderlich und war damahls härter. — Siehe Mosaisches Recht §. 62. 64.

Es kommt wol hier auf folgende Sätze an:

1) nach dem jure naturae ist uns zwar sehr viel im Kriege erlaubt, selbst Grausamkeiten: allein die Moral, so die Liebe des Nächsten befiehlet, will, daß wir von diesem Rechte so viel nachlassen sollen als möglich ist. — — Der Krieg ist ein grosses Uebel, er mag geführet werden, wie er will, dies Uebel aber soll, so viel als möglich, und ohne den Zweck des Krieges zu vereiteln angehet, gemildert werden.

2) wie viel hiezu nöthig sey, läßt sich nicht allgemein bestimmen, — — — Bey einigen Völkern ist der National-Haß gegen den Sieger so groß, daß er blos bey ihrer Ausrottung oder Sclaverey sicher seyn kann: so waren oft die alten Völker, deren Patriotismus (pietas) zur Raserey stieg. — — Ein räuberisches Volk kann so zu seiner Lebensart gewöhnt seyn, daß wir nicht sicher sind, so lange es vorhanden ist: hier kann unsre Sicherheit eigentliche Ausrottuug erfodern. So war ohngefähr der Fall der Amalekiter zu Sauls Zeit. Siehe die Ammerkung zu 1 Sam. XV, 3. Wenn die englischen Colonien in Nordamerica gegen die Wilden einen Ausrottungskrieg führeten, so könnte ich nichts gegen die Rechtmäßigkeit der Sache einwenden. Oder der Feind erwartet

nach

nach seinen Sitten so viel Härte vom Sieger, daß er die Strafe gar nicht fühlen würde, wenn man nach unsern Sitten mit ihm umginge. — — Er würde, wenn er gesieget hätte, mit uns härter umgegangen seyn. — — — — Hier ist schon billiger, daß wir ihm erzeigen, was er uns zudachte. Zwar ist löblich, auch in dieser Vergeltung noch einige Schritte zurückzubleiben, und zu versuchen, ob man ihn durch Großmuth und Gnade bessern könne. Doch wo die Sitten aller Völker noch zuwider sind, ist dies kaum zu hoffen.

3) Hieraus entstehet der grosse Unterschied des alten und jetzigen Kriegesrechts. Was man thun solle, dependirt hier meistens von Völkerrecht, d. i. von Gewohnheiten der Völker gegen einander. Aus diesem entstehet eine moralische Verpflichtung. Das gelindeste, so ich vom Sieger erwarten kann, wünsche ich mir von ihm, folglich soll ich es auch erzeigen.

4) Ist einmahl ein mildes Völkerrecht, so soll ich ja nichts dazu beytragen, die alte Strenge wieder einzuführen, auch nicht leicht durch Vergeltung fremder Unmenschlichkeiten.

Das Ende des Krieges ist der Friede und die Versöhnung, oder die Ausrottung des einen Volks. Da diese bisweilen zu der Sicherheit des Siegers nöthig ist, so kann ich sie nicht schlechterdings für Unrecht, und die Versöhnlichkeit der Völker nicht für eine absolute Schuldigkeit halten.

Mit den Cananitern führten die Israeliten auf Gottes Befehl einen Ausrottungs= Krieg, desgleichen mit den Amalekitern. Doch wird in den meisten Fällen auch die Bereitwilligkeit zur Versöhnung als die wir selbst uns vom siegenden Feinde wünschen, nöthig seyn: und diese räth ohnehin die Politik so stark an, daß die Moral in 1000 Jahren nicht nöthig hat, ein Wort darum zu verlieren.

Die Conquete in einem rechtmässigen Kriege wird nicht blos dadurch rechtmässig, daß man Ersetzung des Schadens, und der Unkosten fodern kann. Man wendet vielleicht ein, die Ersetzung solle in Gelde, und Bezahlung der Kriegeskosten bestehen. Allein

a) Geld ist keine hinlängliche Ersetzung, denn der Staat hat ja auch Menschen verlohren, die ihm zur Sicherheit und Macht nöthig sind, an Volksmenge abgenommen.

b) Erstattung der Kriegeskosten ist dem, der sie leisten will, viel härter, als Abtretung einer Provinz, denn wenn jährlich so viel Geld auffer Land gehet, verarmt dies ganz, und alle Gewerbe, ja mit ihnen die Ehen leiden. Ein Exempel ist der unglückliche Friede Antiochus des Grossen mit den Römern, denen er in jährlichen Terminen die Kosten bezahlen mußte. Man denke, wenn England Frankreich, oder vice versa die Kosten des Krieges von 1756=1762. hätte bezahlen sollen.

Sie wird auch aus folgenden Betrachtungen rechtmässig:

1) gegen das überwundene Volk hatte ich das Recht der Strafe, ja der Ausrottung. Wie kann ich dies gelinder üben, als durch die Conquete, da wohl keinem Privato wehe geschiehet, und nur der politische Staats-Körper ausgerottet wird.

2) oft ist die Conquete zur Sicherheit nöthig, den Staat des Siegers, der vielleicht nicht durch Uebermacht, sondern aus andern Ursachen sieget, so zu stärken, daß er künftig den Feinden gewachsen sey, und den ungerechten Aggressor zu entkräften.

3) durch einen ungerechten Krieg werden alle pacta gebrochen, also auch der Sieger von dem pacto tacito los, dadurch er das jus des primi occupantis erkannte, zudem ist

4) klar, daß der ungerechte Aggressor dies Recht würde gebraucht haben, wenn er gesieget hätte: ihm geschiehet also recht, wenn man es gegen ihn gebraucht.

Die Bibel bestätiget auch dies Recht der Conquete zu Befriedigung unsers Gewissens. An das Reich Sihons machten die Israeliten gar keine Prätension, und baten blos um einen unschädlichen Durchzug. 4 Mos. XXI, 21. 22. 5. Mos. II, 26, 28. Er schlägt dies nicht nur ab, sondern

dern gehet ihnen entgegen, greift sie an, und wird geschlagen. Sie nehmen auf Gottes Befehl sein ganzes Land ein, und Moses sagt ausdrücklich, die Providenz habe seinen Angriff veranstaltet, um den Israeliten sein Land zu geben. 5 Mos. II, 30. 31.

Soldaten,

1) sind von Natur alle Bürger, und

2) da man sie nicht alle gebraucht, alle nicht privilegirte, die der Staat fodert. Daher das Recht der gewaltsamen Werbung. S. Mos. Recht §. 175. Wenn Moralisten dagegen reden, verstehen sie gewiß die Sache nicht. Es ist nicht blos recht, sondern auch nützlich: ohne es würde man eine Armee von zusammengelaufenem Gesindel bekommen, die dem Lande fürchterlich wäre, und die äussersten Grausamkeiten übte, wie im 30 jährigen Kriege. Der angesessene Bauer, der sich wohl nicht selbst angiebt, ficht am besten, und ist, wie der natürlichste, also auch der beste Soldat.

3) vorzüglich nach unserer Einrichtung der Adel, der sich gar nicht eximiren kann, weil er Güter und Stand zu Vertheidigung des Vaterlandes hat.

4) auswärtige geworbene, von denen ist schon oben gehandelt.

§. 82.

§. 82.

Ehestand.

Daß Gott die Vermehrung des menschlichen Geschlechts wolle, ist auch alsdenn klar, wenn man פרו ורבו 1 Mos. 1, 28. nicht für einen Befehl, sondern blos für einen figürlichen Imperativ hält, denn er hat uns Trieb und Fähigkeit dazu gegeben: auch erfodert die Sterblichkeit der Menschen die Ersetzung der abgehenden, Luc. XX, 35. 36. Will er durch die Menschen verherrlichet seyn, will er sie das Gute des Lebens geniessen lassen, so muß das menschliche Geschlecht nicht ausgehen. Ja es muß nach Gottes und der Natur Absichten nicht blos die Erhaltung sondern auch die Vermehrung des menschlichen Geschlechts zu befördern seyn. Je mehr Menschen sind, desto mehrere geniessen der Güte und Wohlthaten Gottes: ja es trägt die Menge der Menschen zu der Glückseeligkeit der übrigen viel bey. Mehr neue Künste und Bequemlichkeiten werden erfunden, viele Sachen leichter zu erhalten, da sich mehrere die Hand bieten: kein Staat, ausser Holland, ist so bevölkert, daß er nicht bey noch mehrerer Bevölkerung glücklicher seyn würde. Die Erde kann auch noch viel mehrere ernähren: wie grosse Wüsten oder dünn bewohnte Gegenden giebt es unter allen Himmelsstrichen, die durch Cultur fruchtbar werden können; im heissen Himmelsstrich durch Sparung des Wassers, im kalten, wenn das Land enger bewohnt und durch Ausrottung der überflüssigen Wälder milde wird! Der gebaueten

Erde läßt sich auch durch genauere Garten-Cultur meistens noch mehr abfodern, als sie jetzt giebt: selbst die nackten Felsen können durch Cultur gezwungen werden zu tragen, wenn man sie mit Erde decket, wie in China und der Schweitz: dem Meere kann Land abgewonnen werden: und seine eigenen Lebens-Mittel, die Fische, können noch ganze Völker nähren. Wir dürfen nie sorgen daß die Welt zu voll werde: sonderlich da die Menge der Menschen den Luxus mehrt, und dieser die Ehen seltener macht.

Aus allem diesen folgt, der Beyschlaf zur Vermehrung des menschlichen Geschlechts ist erlaubt. Ich verstehe blos den ehelichen: allein ich nenne ihn nur noch nicht, bis ich erst werde gezeiget haben, was der andere der Mehrung des menschlichen Geschlechts vor Schaden thue.

In dem Fall, wenn wir keinen so starken natürlichen Trieb zum Beyschlaf hätten, so würde er die Pflicht eines jeden seyn. Allein schwerlich würde die blosse Betrachtung der Schuldigkeit hinlänglich zur Vermehrung des menschlichen Geschlechts getrieben haben: daher hat Gott durch einen sehr starken Trieb dazu gereitzt, ja die meisten in den jüngern Jahren fast genöthiget: zugleich aber ist die Wollust eine natürliche Belohnung der Vermehrung der Menschen. Weil dieser Trieb hinlänglich ist, die Vermehrung der Menschen zu bewirken, so hört es auf, die Schuldigkeit eines jeden zu seyn, auch wider Neigung oder Bequemlichkeit

lichkeit zu heyrathen. 1 Cor. VII. behauptet dies Paulus. Denn wenn auch nur vielleicht die Hälfte der zum Heyrathen fähigen heyrathet, sehen wir doch, daß das menschliche Geschlecht sich erhalte, ja vermehre. Sollten indessen, etwa durch vermehrten Luxus der Heyrathen bey einem Volk so wenig werden, daß es sich verminderte, so schiene dies eine National-Sünde zu seyn: das Volk sündiget, nicht jeder einzelne Hagestolz.

Die Wollust bey dem Beyschlaf zu geniessen, kann daher keine Sünde seyn. Die es dafür halten, thun es ohne biblischen Grund, blos weil es ein sehr heftiges Vergnügen des Leibes ist. Sie sind also oben unter den Pflichten gegen uns selbst schon widerlegt. Es ist sogar wider den Zweck Gottes, und also Sünde, diese Wollust zu schwächen: denn aus ihrer Intensität entstehet theils mehrere Wahrscheinlichkeit der Befruchtung, theils stärkere Kinder. Daher man sagt: die Kinder der Liebe seyn besser, als die Kinder der Pflicht.

Es ist bekannt, daß die Sichtelianer die Heiligkeit des ehelichen Beyschlafs leugnen. — — Sie, und ihre Vorgänger thun es ohne biblischen Grund: vielleicht theils aus dem vorigen Grunde, theils weil wir eine natürliche Scham bey dem Beyschlaf empfinden: die doch aus andern Zwecken, wie sich unten zeigen wird, gegeben ist. Sie ist die Wächterin der Keuschheit, und die Würzerin des Vergnügens. — — Sie sind indessen gezwungen, nicht nur ohne Grund in der Bibel und Geschichte, sondern wider die Erzählung Mosis,

und

und wider die Analogie des animalischen Reichs, Adam im Stande der Unschuld zum Hermaphroditen zu machen. Allein wenn er auch das wäre, wie viele Pflanzen, was würden sie gewinnen?

§. 83.

Vernichtung des Zwecks des Geschlechtstriebs.

Aus dem bisherigen folget, daß sich der versündiget, der den Zweck Gottes, bey Gebung des Instincts zum Beyschlaf zu vernichten sucht. Es geschiehet dies auf mehrere Weise, z. B.

1) wenn man durch Gelübde, und als zum Gottesdienst, sich verbindet, nicht zu heyrathen.

Wir hatten das Recht, nicht zu heyrathen: alsdenn aber ward die Heyrath nur unterlassen, wenn man so wichtige Abhaltungs-Gründe davon hatte, daß sie den natürlichen Trieb überwogen: allein gar ein anderes ist, sich vorzunehmen, den Trieb nicht zu befolgen, es mag die Befolgung uns so bequem und angenehm seyn als sie wolle. In Catholischen Ländern ist so viel Irreligion, daß diese Gelübde nur einen kleinen Theil des möglichen Schadens thun. Doch haben sie an der Entvölkerung (des in 100 Jahren um eine Million abnehmenden Frankreichs, desgleichen Italiens und Spaniens) Antheil. Unter diese Gelübde gehört auch, wenn ein junger Mann ein Weib über die Jahre der Fruchtbarkeit (49) heyrathet: denn hier entsaget er allem

allein fruchtbaren Beyschlafe durch ein Gelübde gegen Gott und die alte Frau, und verbindet sich zu unfruchtbarem Beyschlaf, der den Lohn gewissermaßen genießt, ohne je die Pflicht zu erfüllen.

2) Wenn die Ehen durch Einmischung selten zu erhaltender Absichten, oder durch den Luxus der Völker, so selten wird, daß sich die Menschen vermindern: wenn Eltern die väterliche Gewalt misbrauchen, die Ehen der Kinder zu hindern, die ihnen doch nichts schaden: denn freilich ein anders ist es, wenn der Sohn oder Tochter nichts eigenes hat, und die Eltern mehr zu ernähren bekämen, als sie Lust haben zu ernähren. Ich rede davon, wenn die Kinder sich und die ihrigen nähren könnten, und Eltern versagen ihnen aus Caprice den Consens.

3) Beyschlaf bey dem die Conception gehindert wird. 1 Mos. XXXVIII, 9. 10. Ist jetzt in Frankreich sehr gewöhnlich aus Armuth der Edelleute.

Hier, und bey den folgenden Sünden, wird der Lohn des Beyschlafs gestohlen, ohne seine Pflicht zu erfüllen.

4) Manustupration, oder was man gemeiniglich, obgleich ἀνυρως Onania nennet. Sie wird noch sündlicher wie die vorige, weil sie nicht selten eine natürliche Untüchtigkeit zum Beyschlaf hervorbringt. Davon unten besonders

5) Kna-

5) Knaben- Schande. 3 Mos. XVIII. XX. stehet sie unter dem, was Gott an den Cananitern gestraft hat. Siehe auch Röm. I, 27. 1 Cor. VI, 9. 10. Sie ist viel sündlicher wie die vorigen: theils weil sie leicht ganze Völker anstecken und wirklich die Heyrathen so selten machen kann, daß das menschliche Geschlecht sich vermindert, (denn die Knabenschänder lieben Knaben mehr, als Frauensleute, und sogar die Hurerey ist ihnen zuwider, nicht blos der Ehestand), theils weil sie für den Leib der geschändeten schreckliche Folgen hat, so man jetzt in Venedig am öffentlichsten kennet:

caeduntur tumidae medico ridente mariscae.

Herr Röderer giebt mir folgende Anmerkung: an der Knaben- Schande hat natürlicher Weise der mehr Lust als am natürlichen Beyschlafe, der kurze genitalia hat, und fast diese allein lassen sich zu dieser Sünde mit Bequemlichkeit gebrauchen. Dies dient 1) zu erklären, warum diese Sünde bey den mittägigen Nationen so gewöhnlich ist, die häufig kleinere genitalia haben, als die mitternächtigen. 2) sie verächtlich zu machen, da dies eine physicalische Unehre ist.

Sie macht auch am Ende eigentlich gegen das andere Geschlecht impotent.

Das hingegen ist falsch, was einige meinen, daß sie weibisch mache, und die Tapferkeit min-

dere

dere. Gerade die tapfersten alten Völker sind ihr ergeben gewesen, und noch jetzt ist eine Kosakische Nation gegen die die Russische Kayserin scharfe Befehle hat ausgehen lassen, wie mir ein in dortiger Gegend gewesener beobachtender Jude 1779 zu Pyrmont erzählt hat, sehr tapfer.

6) Venus Lesbia. Röm. I, 26. Diese soll auch die Frauensleute gegen Mannsleute unempfindlich machen, wie Chardin erzählet.

7) Unzucht mit Thieren. Diese kann man nicht mit Gewißheit ganz für unfruchtbar erklären: allein sie hindert doch die Vermehrung der Menschen. Man braucht sie als ein Remedium wider die Heyrathen, und zeuget nichts, oder etwas viel unedlers und unbrauchbareres als Mensch oder Thier ist, so sich nachher nicht wieder vermehren kann.

Anm. Den coitus verschiedener Thiere zu veranstalten ist deshalb nicht sündlich. Er zeuget zum Theil neue Gattungen von Thieren, die brauchbarer sind, z. B. die Maulesel: wird auch nie unter den Thieren, die nicht von einander lernen, und im Beyschlaaf bey ihres gleichen keine Beschwerlichkeit finden, wie die Menschen bey der Ehe, so sehr einreissen, daß er im Stande wäre, eine Art von Thieren zu verringern. Hier fallen also die Gründe der Sündlichkeit weg. Das Verbot, 3 Mos. XIX, 19. ist blos Levitisch, und war vielleicht in einem Lande nöthig, wo die Bestialität eingerissen

gerissen war, und man nöthig hatte, einen Abscheu gegen ein gewöhnliches Laster auch durch Untersagung des erlaubten zu erwecken.

8) Die Castration, sie sey chirurgisch, oder medicinisch. Durch die letztere verstehe ich, übermässiges Fasten und Aderlassen um die natürlichen Triebe ganz zu unterdrücken, den Gebrauch des Bleypulvers und anderer Gifte, zu Unterdrückung eben dieser Triebe, — — nicht aber ein Fasten, so uns auf kurze Zeit die Ueberwindung dieses Triebes möglich macht, oder die allzuheftigen und ausschweifenden Triebe bezwingen hilft.

Gesetzt, man sehe sich jetzt auser Stande zu heyrathen, so kann doch eine künftige Zeit uns dazu in den Stand setzen. Sich des Vermögens dazu unwiderbringlich zu berauben, ist fast aus gleichen Gründen sündlich, als der Selbstmord.

Einige (Origines) Castrirten thun es selbst, und in erwachsenen Jahren; alsdenn ist es wegen der großen Gefahr des Todes fast so gut, als Selbstmord: oder es thun ihre Eltern und Herren; allein was haben diese vor Recht, sie zum Nachtheil der Vermehrung der Menschen zu verstümmeln, ihnen die angenehmsten Vergnügungen und die gewisseste und treueste Art der Freundschaft zu rauben, und sie der Verachtung anderer zu unterwerfen?

Den Beyschlaf in der Ehe braucht man nicht, wie einige Väter wollten, zu verbieten, wenn die Frau schwanger ist, oder vom vorigen Beyschlaf schwanger seyn möchte und könnte. Der Urheber der Natur, der diese Wollust dem Ehestande zur Belohnung gegeben hat, hat die Natur der Menschen selbst so eingerichtet, daß unter 100 Beyschlafen, kaum einer fruchtbar ist: denn viele zusammen sind nur eine proportionirte Belohnung und Anreitzung der sauren Geburt und Erziehung eines Kindes, dahingegen ein so selten erlaubter Beyschlaf mehr eine Marter als Belohnung seyn würde. Da er auch zu aller Zeit den so heftigen Trieb gegeben hat, so hat er uns ein Recht gegeben, ihn da zu erfüllen, wo es nicht geschiehet, um den Zweck des Triebes zu hindern. Dies geschiehet aber bey schwangern nicht, denn der Mann hatte doch (wo ich nicht Hurerey oder Polygamie erlauben will) kein Recht, bey einer andern unbefruchteten zu schlafen. 1 Cor. VII, 2. 5. 9.

Ob der Beyschlaf in der Zeit der monathlichen Reinigung erlaubt sey, ist vielleicht bey uns eine überflüssige Frage, da wenige Lust dazu haben. Mosis Verbot, 3 Mos. XX, 18. ist wohl für uns kein principium cognoscendi. In mittägigen Ländern ist es, wegen der daselbst angemerkten Folgen, Sünde, nicht bey uns. Siehe meine Anm. bey 3 Mos. XX, 18. und Mos. Recht §. 27. — — Einige haben vorgeben wollen, aus diesem Beyschlafe entstünden epileptische Kinder: allein theils ist dies ohne Erfahrungen gesagt, theils auch darum unglaublich, weil es scheint,

dieser Beyschlaf sey ordentlich unfruchtbar. — — Ob er sonst der Gesundheit bey häufigem Gebrauch einen langsahmen Schaden thue, ist noch zu untersuchen.

Ezech. XVIII, 6. beweiset eben so wenig eine Sündlichkeit dieses Beyschlafs auffer Palästina, als es die Sündlichkeit der bald darauf folgenden Zinse erhärtet.

Der Zusatz 3 Mos. XX, 22-24. macht zwar einigen Zweifel, aber 1) das Verbot des Beyschlafs mit der menstruata geht nicht unmittelbar vorher, und vielleicht geht er nicht auf alles im Capitel genannte. 2) im südlichern Lande ist er nach dem §. 271. des Mos. Rechts bemerkten, unter solchen Umständen, als da Moses sein Gesetz gab, auch moralisch anders anzusehen als bey uns.

§. 84.

Onanie.

Es ist nöthig, von der Onanie vollständiger zu handeln, weil sie unter allen in Deutschland merklich gewöhnlichen Sünden bey weiten die abscheulichste und fürchterlichste ist.

Das beste Buch davon ist des D. Tissot Onanie, davon man aber die neue Französische Ausgabe als bey weiten vollständigere brauchen muß. Was Tissot aus der Bibel hat, wäre füglicher weggelassen, denn es ist mehr eifrig als gründlich: der medicinische Theil aber ist vortreflich.

Im

Im Deutschen ist auch ein aus dem Englischen übersetztes Buch Onanie heraus: so aber viel unwahre und übertriebene Facta enthält. Eben dies muß auch von dem Mscr. des seel. Sarganeks gesagt werden, so z. B. mit der lue Venerea drohet.

1) Ihre Beschaffenheit ist sehr verschieden, nnd ein recht Chaos mannigfaltiger Sünden. Einige gebrauchen die Hände, andere künstliche oder unkünstliche Instrumente, bey andern ist wieder die blosse Imagination hinreichend, vorsätzliche Befleckungen hervorzubringen.

2) Ihre Sündlichkeit erhellet schon daraus daß sie die Zwecke des natürlichen Triebes vereitelt, und den Lohn des Beyschlafs stielt, ohne die Handlung vorzunehmen, auf die er gesetzt ist. Sie ist deshalb weit sündlicher als die Hurerey, die doch zur Fortpflanzung der Menschen das ihrige beyträgt. Allein diese Sündlichkeit wird noch durch ihre ausserordentliche Schädlichkeit sehr vermehrt: von der bald nachher. Sie hat zugleich eine gewisse Schändlichkeit an sich, welche die Hurerey nicht hat: denn man wird zwar häufig finden, daß sich einer der unreinen Liebe nicht schämt, ja in liederlichen Gesellschaften ist es wohl eine Schande keusch zu seyn; allein kein Onanist wird gern vor das gehalten werden wollen was er ist. Die Ursache hievon ist, theils daß sie eine Gattung von thätigem Bekenntniß abzulegen scheint, man sey untüchtig, Siege im Reich der Liebe zu erhalten: theils weil sie nur Vergnügen genießt,

nicht aber einer andern Person mittheilet, welches die liebenswürdige Seite des Beyschlafs ist, die auch selbst den lasterhaften Beyschlaf uns minder schändlich und gehässig vorstellet, und macht, daß ein sogenannter galanter Mensch kein verächtlicher Character wird.

3) Schädlichkeit

a) mediciniſche: von dieſer hat Tissot am vernünftigsten und unübertriebensten gehandelt. Ich will hier zweierley von einander absondern, nehmlich den Schaden den sie häufig thut, und den also jeder sich versprechen kann; und den der bey sehr starkem Misbrauch seiner Glieder, oder bey gewissen Naturen, zu erwarten stehet, und den also doch ein jeder befürchten muß, der sich dieser Sünde einmahl ergiebt, die gemeiniglich keine Gränzen und kein non plus ultra kennet, und der auch seine Natur schwerlich genug kennen kann, um die Folgen dieser Sünde zum vorauszusehen.

α) die gewöhnlichste Folge ist, daß man zum Ehestande untüchtig wird, wenigstens auf eine Zeitlang: welches desto schlimmer ist, weil das einzige starke Hülfsmittel zu Ausrottung der Sünde der Ehestand ist, und diesen untüchtig anzufangen nicht allein Beschämung und Gram, sondern auch Verachtung von Seiten der Gattin, und Untreue nach sich ziehet. Man raubet sich also leicht durch ein anticipirtes

und

und in Phantasie bestehendes Vergnügen auf Zeitlebens das natürliche und viel schönere Vergnügen, und setzet sich Schande und Verdruß aus. Was schrekliches ist es, sich einer Sünde zu ergeben, von der man fast gewiß nicht wider loskommen kann, ohne ein Mädchen zu betriegen, und zwar in dem Punct, der uns selbst der schimpflichste seyn wird, welchen man denken kann. Wo diese Untüchtigkeit noch nicht weit gediehen, und wohl noch keine der übrigen schlimmern Folgen eingetreten ist, sind doch einige Jahre kaum hinlänglich nur eine Tüchtigkeit zum Beyschlaf zu wege zu bringen, und wenn auch der erhalten ist, wird er doch meistens unfruchtbar seyn.

Eine grosse und anhaltende Schwächung des Magens gehört mit zu den frühen Folgen, und wer diese Sünde mit einiger Heftigkeit treibt, der wird nach jeder Befriedigung des Geschlechtstriebs eine sehr unangenehme Sensation an dem Orificio des Magens empfinden, welche er nicht benennen kann, die aber bey weiten das unreine Vergnügen überwieger. (Siehe Tissot 74) Solche, die sie empfunden, haben mir dies bestätiget, und ihre grosse Unannehmlichkeit nicht genug beschreiben können.

Des Schlafs tödlicher Feind ist diese Sünde, von dem man bald ganz durch sie herunter kommen kann, indem die des Nachts rege Imagination erstlich nicht einschlafen läßt, bald aber ein habitus entstehet, nicht zu schlafen, sonderlich in erwachsenen Jahren. Siehe Tissot p. 26. Es entstehet endlich eine ordentliche Agrypnie. Dies ist wieder desto mehr Unglück, weil es tiefer in die Sünde stürzt, zu der man bey nächtlichen Wachen ohne Arbeit und Beschäftigung der äussern Sinnen eine fast unwiderstehliche Versuchung fühlt.

Hitzige Krankheiten sollen bey den Onanisten sehr gefährlich seyn: die Natur thut nichts, sondern überläßt alles der Kunst; die Krankheiten sind irregulär, und haben keine rechte Crisis, daher sie etwas schleichendes zurück lassen. Tissot.

Dieses zusammengenommen ist schon etwas weit fürchterlichers als die Folgen der Hurerey. Ist diese nicht enorm, so schwächet sie natürlicher Weise, und ohne Infection, die Gesundheit nicht mehr als der eheliche Beyschlaf. Selbst aber bey der Infection ist sie unschädlicher, indem die lues Venerea von einem vernünftigen Arzt aus dem Grunde kann geheilet werden: (dies aus dem Grunde heilen machen zwar neuere Aerzte bey der lue Venerea sehr, zweifelhaft) dahingegen er solches

solches bey den vorhingenannten Folgen der Onanie nicht versprechen kann, wenn sie auch nur noch mässig sind. Allein man entdeckt auch den Schaden einem vernünftigen Arzt gemeiniglich nicht, theils weil er so schleichend ist, und erst alsdenn merklich wird, wenn er überhand genommen, theils weil die Ursache so schimpflich ist. Wer dem Arzt die luem Veneream offenbahrte, würde ihm doch die Onanie verhelen. Der Schade ist langsahmer, aber gewisser (weil er nicht von einem Zufall herrührt, wie die lues Venerea, davon, ob ich an eine inficirte Person komme) und incurabler.

β) die minder gewöhnlichen sind erschrecklich.

Hieher gehört die Gonorrhoe, nicht zwar die virulenta, aber die viel unheilbarere, bey der man den Saamen gar nicht mehr zurückhalten kann. Geschwüre an der Stirn verrathen den Onaniten ziemlich früh: allein sie setzen sich auch wohl an die Nase, ja an die Schaamtheile, und sind alsdenn sehr schmerzhaft. Auch pflegt ohne Geschwüre ein schmerzhafter sich ausbreitender Fleck an den Schamtheilen zu entstehen. Dies ist zwar keine lues Venerea, allein ich finde nicht, daß der Arzt hiegegen Mittel weiß, da gegen die luem Veneream das Quecksilber souverain

ist. Der Blutharn ist auch bisweilen eine Folge. Tissot p. 27. 28. 43.. Dieser erfolgt auch, wie ich aus Cassel weiß, bey gewissen Gattungen der Affen, die die Manustupration aufs höchste treiben. Ich habe selbst einen solchen Affen gesehen, der es that, und von dem der Wärter mir erzählte, er thue es oft bis zum Blutharnen.

Die Augen leiden sehr, wie auch das Gedächtniß, und Tissot erzählt Beyspiele, wo die völligste Stupidität und der gänzliche Verlust des Gedächtnisses auf grosse Excesse dieser Art gefolget ist.

Ist man zur Epilepsie geneigt, so entstehet diese natürlicher Weise aus der Onanie: davon Tissot merkliche Beyspiele hat. —— Ich weiß auch aus Erzählungen zuverlässiger Leute, daß man bey Adlichen, die in Halle auf dem Waisenhause und Pädagogio frequentirt haben, diese fürchterliche Folge der Selbstbefleckung bemerkt hat, als es zu spät war.

Die schrecklichste Folge aber ist die tabes dorsalis, eine schlechterdings unheilbahre Krankheit, oder vielmehr congeries von Krankheiten, die Tissot in einer völligen Rigidität eines unbeweglichen stinkenden Leibes gesehen hat.

Die

Die Ursachen deswegen diese Sünde so gar andere Folgen hat, als die natürliche Verschüttung des Saamens sind folgende, zum Theil von Tissot angeführte, zum Theil von mir hinzugesetzte:

α) sie fängt bey einigen sehr früh an, wohl vor den Jahren der Mannbarkeit. Nun weiß man, was so gar eine Ehe in sehr frühen Jahren entkräftet, wie viel mehr denn diese vor der Mannbarkeit geschehenen Versuche, die das ganze Nervensystem erschüttern. Tissot führt zwar diese Ursache nicht an: allein er hat doch S. 37. ein Beyspiel, von einem, der zwischen dem 8 und 10 Jahr diese Sünde angefangen hat; und mir sind auch andere solche Beyspiele bekannt.

β) bey mancher Onanie werden gewaltsame Frictiones vorgenommen, die dem Zeugungsgliede eine ganz unnatürliche Richtung geben. Dies hat Tissot nicht bemerkt.

γ) Bey der Onanie ist wenigstens der contactus eines fremden fleischlichen Körpers nicht, der reizt. Dadurch entsteht eine Gewohnheit, den Saamen auch in vielen andern Fällen zu verschütten. Ich wundere mich, daß dies Tissot nicht bemerkt.

d) die Onanie, zu der man keine Gelegenheit oder zweite Person braucht, wird unendlich öfter widerholt, als Hurerey: täglich, und vielemahl in einem Tage: und eben deswegen raubet sie ungemein viel mehr Saamen, der der edelste liquor unsers Leibes ist. 1 Unze Saamen verlohren, sagt Tissot, ist nach medicinischen Calculationen so viel, als 40 Unzen Blut verlohren. Sie wird zu der Zeit getrieben, wenn die Imagination uns verführt, der Beyschlaf aber blos, wenn die Saamengefässe voll sind, und der Saame stimulirt. Die Phantasie gewöhnt sich endlich, an nichts anders zu denken, als an wollüstige Gegenstände, und das vermehrt die öftere Widerholung bis weit über die Kräfte, die wir zum völligen Beyschlaf haben. Es scheint auch sie gebe nicht genug Vergnügen, und weil sie die Wollust nicht so ersättigt wie der Beyschlaf, so lasse sie stets die Begierde neuer Widerholung zurück. Sie ist nur ein ganz einfaches blos fleischliches Vergnügen, dahingegen der Beyschlaf ein zusammengesetztes, und eben dadurch sehr vergrössertes Vergnügen ist: Schönheit der andern Person, Liebe zu ihr, Familiarität mit ihr, und daß man weiß sie empfindet auch Vergnügen, sind die Ingredienzien, so es ausnehmend erheben.

e) selbst

e) selbst die heftige Richtung der Phantasie auf ein nicht gegenwärtiges Object erschöpft Leib und Seele sehr. Stehet oder fühlt man die Sache, so hat man keine Mühe, wo man aber an das, so die Sinne nicht empfinden, denken soll, fodert das Andenken mehr Kräfte in der Proportion je heftiger es ist. Darum erschöpft eifriges Studiren, am meisten in der Mathesi, Gemüth und Gesundheit, wenn es nicht wodurch erleichtert, und mit steten Abwechselungen, wenigstens von Bildern und figürlichen Redensarten, Büchern ꝛc. unterbrochen wird. Wenn ich Projecte stillschweigend vor mich so meditire, daß ich auf nichts anders meine Gedanken richte, so mattet mich eine solche Stunde mehr ab, als ein Tag gewöhnlichen Studirens. Z. B. sehe ich einer Bataille zu, so ist dies nicht ermüdend sondern eher unterhaltend: stelle ich mir aber in der Phantasie, und mit blosser Richtung der Gedanken auf dies Objectum, eine Bataille mit allen ihren Scenen vor, so kann dies sehr ermatten. Nun ist bey der Onanie die heftigste Richtung der Gedanken auf einerley Sache, und zwar in der sündhaften Viertheilstunde ohne alle Abwechselung, ohne daß man auf etwas anders denkt. Die zwey Stücke, Heftigkeit der Attention, und Mangel eines

nes zerstreuenden Bildes, kommen hier im höchsten Grad zusammen. Dazu kommt noch, daß viele Stunden sonsten die Phantasie mit eben dem Bilde eingenommen ist, bey Tage und bey Nacht wachend; auch wohl träumend. Dies muß unendlich mehr schaden, als die schärfste Meditation, die ohne so vollkommene Einförmigkeit, mit wenigerer Intension geschiehet, und gewiß wenigere Stunden dauret, und die zu Unterhaltung der Lebensgeister die Säfte verzehret und anwendet, die hier vergossen und verschwendet werden. Dabey ist dies der gerade Weg zur Dollheit: denn was wir uns lange in der Phantasie vorstellen, glauben wir endlich durch die Sinne zu empfinden; und mich wundert nur, daß nicht viele Onaniten in eigentliche verliebte Deliria fallen. Vielleicht würde dies öfter geschehen, wenn nicht der grosse Abgang der Lebensgeister sie zu sehr entkräftete: denn zum Delirio gehört ordentlich viel Lebhaftigkeit.

ζ) die Fibern bleiben länger bey der Onanie und der vorhergehenden wollüstigen Einbildung gespannet, als bey dem ächten Beyschlaf: Tissot S. 94. und zwar, sie sind es wohl im Sitzen, oder gar im Stehen, welches auch bey dem natürlichen Beyschlaf mehr angreift.

κ) es

η) es scheint, daß bey der Onanie eine weit stärkere Erschütterung der innersten Nerven vorgehe, als bey dem natürlichen Beyschlaf, wo ihnen von aussen die fleischliche Berührung zu Hülfe kommt.

ϑ) Tissot meint auch S. 97. bey dem ordentlichen Beyschlaf verlieren und gewinnen wir durch die Transpiration, indem wir auch die Transpiration des gegen über liegenden gesunden Körpers in uns ziehen: hingegen bey der Onanie verlieren wir blos, ohne zu gewinnen. Er bringt merkliche Erfahrungen bey, ich bin aber nicht im Stande, dies zu beurtheilen.

b) moralische Schädlichkeit. Es ist dies Laster schwerer, als alle andere Sünden der Unreinigkeit, zu überwinden. Die Imagination ist einmahl an geile Bilder, und die Theile des Leibes an die stimulos gewöhnt, auch wenn die Saamengefässe arm sind: man wird also unaufhörlich, sonderlich in den schlaflosen Nächten versucht. Man widerstehe 999 mahl, so wird man das 1000ste mahl unterliegen, und verzweifeln. Zu andern Sünden der Unreinigkeit braucht man eine andere Person, und Gelegenheit; Mangel von beiden, oder Schamhaftigkeit hindert sie öfters, wenn man sie sich vorgenommen hat. Hier braucht es nichts als Einsamkeit, die man zu einer kein Ge-

räusch

räusch machenden Handlung wenigstens immer des Nachts hat: ja so gar in Gegenwart anderer, die es nicht merken, in Gesellschaft, kann die Sünde begangen werden. Es kann also leicht dieser habitus eine fast unüberwindliche Hinderniß der Bekehrung werden. Das betrübteste ist, daß die beyden kräftigsten Hülfsmittel dagegen entweder offenbar sündlich, oder doch nicht ausser Verdacht der Sündlichkeit sind: nehmlich a) Hurerey, die offenbahr sündlich ist, b) Ehestand, bey dem man sich entschliessen muß ein unschuldig Mädchen auf einige Jahre zu betrügen, wenn die Onanie schon den Körper geschwächt hat.

4) Verhütung dieser Sünde bey der Erziehung. Es ist desto nöthiger bey der Erziehung, man sey Vater, oder Erzieher, oder Schullehrer, auf diese schreckliche Sünde sein Augenmerk zu richten: weil sie sich sehr verborgen anfängt, indem sie keinen Com:plicen gebraucht, und weil sie wohl zu einer Zeit ihren Anfang nimmt, in der man noch gar nicht Wollust vermuthet. Auch ist hier desto mehr Klugheit nöthig, weil öfters die sorgfältigste Erziehung die Kinder am ersten durch allzugrosse Entfernung von Verführung der Frauensleute in diese viel gefährlichere Verführung stürzt. Die Regeln der Erziehung werden hier folgende seyn:

a) die

a) die Vorsorge muß sich nicht mit der Pubertät der Kinder, sondern weit früher anfangen, weil die Sünde früher anfängt. — — Hier liegt der gewöhnliche Fehler vieler Erziehungen: man denkt vor dem 14ten Jahre an keine wollüstige Verführung, ja noch wohl nach 14 Jahren macht der Nahme eines Jungens den Sohn vor Aufsicht sicher.

b) die grosse Absonderung von Frauensleuten ist schädlich. Sie stürzt aus einer kleinern Gefahr in eine grössere: denn am Ende ist es besser, daß der, so ausschweifen wird, es mit Frauenzimmern thue, als mit sich selbst. — — Dies ist der Fehler einiger nach allzuheiligen oder Kloster-Maximen eingerichteten Schulen, die gemeiniglich Pflanzschulen der Onanie oder gar der Knabenschande werden. Das Pädagogium zu Halle hat zu gewissen Zeiten dies Schicksal erlebt. Einige Eltern suchen auch ihren Söhnen zum grossen Schaden eine Abneigung vor Frauensleuten einzupredigen: ein Unglück, wenn sie reussiren, und den Sieg über die weisere Natur davon tragen. Der öftere Anblick schöner und munterer Frauenzimmer, und die Conversation mit ihnen, reizt die natürliche Liebe, und wird dadurch das bewährteste Gegenmittel gegen diese unnatürliche Sünde.

c) man muß sich sehr hüten, auch nicht durch Warnungen, diese vielleicht unbekannte

Sünde

räusch machenden Handlung wenigstens immer des Nachts hat: ja so gar in Gegenwart anderer, die es nicht merken, in Gesellschaft, kann die Sünde begangen werden. Es kann also leicht dieser habitus eine fast unüberwindliche Hinderniß der Bekehrung werden. Das betrübteste ist, daß die beyden kräftigsten Hülfsmittel dagegen entweder offenbar sündlich, oder doch nicht ausser Verdacht der Sündlichkeit sind: nehmlich a) Hurerey, die offenbahr sündlich ist, b) Ehestand, bey dem man sich entschliessen muß ein unschuldig Mädchen auf einige Jahre zu betrügen, wenn die Onanie schon den Körper geschwächt hat.

4) Verhütung dieser Sünde bey der Erziehung. Es ist desto nöthiger bey der Erziehung, man sey Vater, oder Erzieher, oder Schullehrer, auf diese schreckliche Sünde sein Augenmerk zu richten: weil sie sich sehr verborgen anfängt, indem sie keinen Com:plicen gebraucht, und weil sie wohl zu einer Zeit ihren Anfang nimmt, in der man noch gar nicht Wollust vermuthet. Auch ist hier desto mehr Klugheit nöthig, weil öfters die sorgfältigste Erziehung die Kinder am ersten durch allzugrosse Entfernung von Verführung der Frauensleute in diese viel gefährlichere Verführung stürzt. Die Regeln der Erziehung werden hier folgende seyn:

a) die

a) die Vorsorge muß sich nicht mit der Pubertät der Kinder, sondern weit früher anfangen, weil die Sünde früher anfängt. — — Hier liegt der gewöhnliche Fehler vieler Erziehungen: man denkt vor dem 14ten Jahre an keine wollüstige Verführung, ja noch wohl nach 14 Jahren macht der Nahme eines Jungens den Sohn vor Aufsicht sicher.

b) die grosse Absonderung von Frauensleuten ist schädlich. Sie stürzt aus einer kleinern Gefahr in eine grössere: denn am Ende ist es besser, daß der, so ausschweifen wird, es mit Frauenzimmern thue, als mit sich selbst. — — Dies ist der Fehler einiger nach allzuheiligen oder Kloster-Maximen eingerichteten Schulen, die gemeiniglich Pflanzschulen der Onanie oder gar der Knabenschande werden. Das Pädagogium zu Halle hat zu gewissen Zeiten dies Schicksal erlebt. Einige Eltern suchen auch ihren Söhnen zum grossen Schaden eine Abneigung vor Frauensleuten einzupredigen: ein Unglück, wenn sie reussiren, und den Sieg über die weisere Natur davon tragen. Der öftere Anblick schöner und munterer Frauenzimmer, und die Conversation mit ihnen, reißt die natürliche Liebe, und wird dadurch das bewährteste Gegenmittel gegen diese unnatürliche Sünde.

c) man muß sich sehr hüten, auch nicht durch Warnungen, diese vielleicht unbekannte

Sünde

Sünde bekannt zu machen. Denn in den Kinderjahren achtet man die Warnungen nicht: der unerfahrne Knabe hat noch keine Idee von dem grossen Jammer der gewöhnlichsten Folgen dieser Sünde, z. B. der Impotenz in der Ehe, und entschliesset sich wohl, sie zu ertragen: oder er glaubt, die vorgestellte Gefahr sey blos ein frommer Betrug der Vorgesetzten. Selbst bey bessern und nachdenkendern Gemüthern haben solche Warnungen die betrübte Wirkung, daß sie sie, anfangs aus löblicher Wachsamkeit, sehr aufmerksahm auf jede erste stimulos voluptatis machen, die sonst bald verschwinden würden, nunmehr aber mächtiger werden, wenn ihnen Attention und Kampf gegönnet wird. Es ist sehr zu fürchten, daß ein unglücklicher Augenblick seyn werde, in welchem der Knabe fast wider Willen, der Versuchung unterliegt. Sarganeks zum besten des Pädagogii herumgehendes Buch hat manchen verführt. — — Wo es also nicht unentbehrlich nöthig ist, soll man Kindern die Möglichkeit dieser Sünde verheelen, und bey aller Sorgfalt sie zu verhüten, ihnen doch nicht merken lassen, was man verhüte, sondern manches so vorstellen, als wolle man blos den Wohlstand der Sitten und der Leibesstellung zu aller Zeit erhalten wissen.

d) da man diese Sünde am meisten bey Studirenden findet, die zum Nachdenken, und zu langen Vorstellungen der Phantasie geneig-

geneigter sind, so vermuthe ich, daß der Mangel der Leibes-Arbeit sie vermehre: wollte also wohl den Rath geben, die Kinder, so studiren sollen, auch mit hinlänglicher Motion und ermüdender Leibes-Arbeit zu beschäftigen. Tissot findet sie ohnhin am meisten bey Hypochondern, als bey denen die Phantasie stark ist; und es ist gewiß daß eine gewisse Wildheit der Jungen sie hindert, da sie hingegen bey dem stillen eingezogenen Leben sich mehr findet. Das nachher n. e. erwähnte Kind, so sie im 8ten Jahr hatte, verlohr sie nach dem 13ten, da es mehr aus der Eltern Hause kam, und wilder ward, und zwar dies mitten unter den Verführungen einer sehr angesteckten Schule.

e) um aber zu erfahren, ob dergleichen etwas vorgehe, ohne doch die Knaben zu examiniren, wird unvermerkt eine sehr genaue Aufsicht auf ihre Wäsche zu halten seyn. Es werden sich Mittel finden, an der Art der Befleckung die Onanie von der pollutione nocturna zu unterscheiden, z. B. wenn die Oberhemde, die man des Nachts nicht trägt, befleckt sind, oder wenn bemittelte Eltern darauf sehen, daß ein Sohn des Nachts andere Wäsche anziehen muß, als bey Tage. So bald man durch dergleichen Kennzeichen die erste Spur der Verführung entdecket, so ist die allerernstlichste Vorstellung, bey der die medicinischen Gründe ja nicht zu verschweigen sind, und die genaueste Aufsicht und Zucht

nöthig: und ich würde alsdenn allenfalls auch den tugendhaften Umgang mit Frauenzimmern anrathen, ja lieber über Fehler dieser Art ein Auge zuthun, als jene dulden.

f) auf gewisse Leibesstellungen der Knaben ist ein sorgfältig Auge zu werfen. Das Ueberbeugen derselben über Bänke, Stühle, Tische (z. B. das letztere bey Erlernung der Landcharten) giebt oft bey unvermutheter Erweckung von Titillationen, (wie mir zuverlässig bekannt ist) die erste Gelegenheit dieser Sünde. Ich weiß ein Beyspiel, da ein Kind von 8 Jahren bey der Landcharte sie lernte und übte, welches Anfangs die Eltern für Eifer im Fleiß hielten, nachher aber gewahr wurden, und alle Mühe hatten, den Fortgang zu hemmen. Hier muß der Wohlstand der einzige Prätext seyn, alle Leibesstellungen mit der grössesten Strenge zu verhüten, die zu einer solchen Sünde Anlaß geben, oder sie verheelen können. Die Geographie ist sitzend, oder vor Pulten die gelehnt sind, zu treiben, wenn ordentliche Tische den Kindern zu hoch sind. Das frühe Reiten soll einmahl, wie im Dessauischen Journal für Erzieher irgendwo bemerkt wird, einen Knaben durch empfundene frictiones diese Sünde gelehrt haben, ist also vor den Jahren der Mannbarkeit gefährlich: und wenn Frauenzimmer auf einem ordentlichen Sattel reiten, so ist es der gerade Weg dazu, dies so sehr, daß in England hinter ein reitendes Frauen-

zim-

zimmer die Jungen hinterher laufen sollen, wie mir von Reitverständigen erzählt ist.

g) auf den Umgang mit Knaben ist genaue Achtung zu geben. Von je gemeinern Eltern studirende Knaben sind, desto gefährlicher scheinen sie mir. Manche wird ihr bleiches Gesicht, oder die Geschwüre der Stirn kenntlich machen: hos caveto. In Tissot findet man selbst Beyspiele, daß Lehrer den Kindern diese Sünde beygebracht haben. Hier muß es heissen, ipse mihi custos incorruptissimus omnes circa doctores aderat. An Lehrern und umgehenden Knaben ist immer auf ihre sittliche Eigenschaften zu sehen, und zwar so, daß allenfalls der Lehrer, so an Frauensleute Addresse sucht, mir unverdächtiger ist, als der unentschiedene Character, der Schleicher; einer der schön aussiehet, sicherer als ein anderer. Die Wohnung der Knaben auf der Stube des Lehrers, so gewöhnlich sie ist, gefällt mir doch nicht. — — Der Umgang der Knaben ist vor dem 18ten Jahre so sorgfältig zu wählen, als der Töchter ihrer: eine Regel, die fast alle Eltern versäumen.

h) die Schulen sind in Deutschland die Seminaria dieses Lasters; sonderlich die frommen. — — Wer es kann, der vermeide sie, wenigstens in den unverständigen Jahren des Sohns, die gegen die Verführung ungewaffnet sind. Was für ein Glück, wenn

vernünftige Schulleute dies Ungeheuer ausrotten: dazu neben Sorgfalt und Aufsicht dies die erste Regel ist, keinen verführenden Onanisten irgend zu dulden, auch nicht auf versprochene Besserung, sondern ihn als eine heimliche Pest der andern wegzuschaffen.

5) Die Mittel sich von der Herrschaft dieser Sünde zu befreyen, wenn man sich sie einmahl angewöhnt hat. Ausser Religion, Moral, medicinischen Gründen, Reue und Gebet, kann ich noch folgende specielle nennen.

a) das kräftigste Mittel ist ohne Zweifel die Ehe, sonderlich die mit einer geliebten und schönen Person. — — Nur siehe die traurige Anmerkung, so ich oben gemacht habe, die doch nicht immer eintrift. Auch will Tissot bemerkt haben, daß Onaniten nicht so verliebt gegen Frauenzimmer sind: so doch auch seine Abfälle, und zwar häufige, leidet. Ein neu Uebel ist, daß mancher wegen Familien-Umstände nicht wohl heyrathen kann: allein mich dünkt, er solle sich kümmerlich in der Ehe behelfen, und glauben, in einer dürftigen Ehe zu leben sey besser als Brunst leiden, 1 Cor. VII, 9.

b) Die Flucht vor diese Sünde, d. i. daß man nicht sowohl gegen sie kämpfe, und sich ängstlich vor ihr fürchte, als vielmehr die Gedanken von ihr abwende, und

sich

sich durch Umgang, Lustbarkeiten, und Arbeit zerstreue. — — Die Bekümmerniß des aufgeweckten Gewissens pfleget den Gebrauch dieses Gegenmittels schwer zu machen.

c) Insonderheit würde ich es wagen, solchen, deren Phantasie noch nicht gar zu verderbt ist, den Umgang mit Frauensleuten vorzuschlagen, der die Triebe wieder natürlicher machen kann. Allein wo die Sünde zu weit gediehen ist, wird dies Mittel schädlich, und erfüllet nur die Phantasie mit unreinen Bildern.

d) Vermeidung der völligen Einsamkeit, weil doch diese Sünde nie anders als in Einsamkeit begangen wird. Eine Stubengesellschaft bey Nacht und bey Tage kann dem sehr nützlich seyn, der die ersten Schritte der Besserung waget.

e) Gewisse medicinische Mittel, von denen Tissot nachzulesen, und die nicht vor den Moralisten gehören.

f) Bey allem diesen muß langes Anhalten seyn, und man muß über die öfters mislungenen Versuche der Besserung, und die Rückfälle, bey aller Reue über sie als vorsätzliche Sünden, doch nicht verzweifeln, noch die Besserung für unmöglich halten.

Anm. I. die Frauenzimmer können auch nicht blos unter einander, sondern selbst ihre eigene Leiber schänden, worauf das bisher gesagte aus gleichen Grunde mit zu appliciren ist. Siehe Tissot Art. V. Sect. V. p. 44. Er bemerkt, sie thue der Gesundheit gleichen Schaden, und zwar noch geschwinder, weil die Frauenzimmer natürlicher Weise zu den Folgen desselben, zum weissen Fluß, zu hysterischen Zufällen, Magen-Krampf, furore uterino etc. geneigter sind: ferner sie bringe bey ihnen eine Abneigung vom natürlichen Gebrauch der Wollust zu wege. Ich sehe auch aus ihm, daß sie, wie bey den Mannspersonen, nur weit stärker, ihre Gestalt verdirbt; folglich macht sie auch das beste Gegenmittel dieses Lasters, den Ehestand, ihnen viel unmöglicher als uns. — — Von dieser Sünde wissen wir weniger, sie ist aber doch, wie er sagt, nicht selten. — — Das Frauenzimmer verschüttet dabey den liquorem lascivum.

Anm. II. Die erste Stuffe der Onanie, ist das Nachhängen geiler Gedanken: daraus wohl bisweilen ohne Vorsatz der Person die erste Selbstbefleckung entstehet, sonderlich wenn die Natur wodurch z. B. Reisen und Fatiguen, geschwächet ist. Diese geilen Gedanken sind nicht allein in so fern sündlich, als man sich vergnüget eine Sünde zu begehen, und sie jetzt gern auch mit dem Leibe begehen wollte, wenn man nur könnte: (ein Vorsatz den das allwissende Auge Gottes siehet, und der Vollbringung gleich schätzet, Matth. V, 27-30). sondern auch wegen ihrer Schädlichkeit. Denn

was

was ich oben bey der Onanie von dem Schaden der lange auf eine Sache gehefteten Phantasie, und der lange gespannten Nerven gesagt habe, trifft hier auch ein.

Anm III. Ein Verbot der Selbstbefleckung steht nirgends in der Bibel, gar nichts von der Sache: sehr wohl! den sie soll von Kindern gelesen werden, denen man diese Sünde nicht ohne Noth bekannt zu machen hat. Ich sage ja auch meinen Kindern nichts davon.

Anm. IV. Es ist noch von den pollutionibus nocturnis zu reden, von denen Tissot Art. IV. Sect. XI. handelt. Erstlich der Moralität nach scheint sie in 3 Classen einzutheilen zu seyn:

1) einige ist, so viel wir wenigstens wissen, ganz ohne Träume, und entweder ein nützlicher Auswurf der Natur, dadurch sie sich des überflüssigen Saamens entlediget, und gewissermaßen unsere Versuchung bey Tage mindert: oder doch die Folge von einer Leibesschwäche, da wir im Schlaf bey geringer Reitzung den Saamen nicht halten können.

Ich sehe nicht wie man diese im mindesten für Sünde achten könne: sie ist blos mechanisch, und gar keine freye Handlung. Was einige übertriebene Moralisten sagen, nach dem Mos. Gesetz sey man durch jede pollutionem nocturnam unrein geworden, beweiset nichts: denn unrein ward man durch lauter unsündliche Handlungen, selbst durch den ehlichen Beyschlaf.

Wenn man bey Kindern dies zur Sünde macht und mit der Onanie vermenget, so setzt man sich in Gefahr, ihnen ein Laster bekannt zu machen, so sie besser nicht kennen. Man soll es allenfalls blos als ein medicinisch Uebel ihnen warnend bekannt machen, und Gegenmittel gebrauchen. Die ganze Beurtheilung dieser Gattung von Pollution ist blos dem Arzt zu überlassen: dieser hält sie bey robusten und sanguinischen Leuten für einen bonum medicum. Tissot S. 196. ff. Doch entstehet billig die Frage, ob der, wer heyrathen kann, nicht durch sie nach 1 Cor. VII, 9. eine Verpflichtung bekomme zu heyrathen, wenn sie häufig sind? Ich affirmire nichts, denn bey Knaben von 16 Jahren sind sie sehr häufig, denen das Heyrathen noch nicht gesund ist, folglich nicht der Wille Gottes und der Natur zu seyn scheint.

2) andere sind mit Träumen begleitet, bey denen sich aber gar nichts freies oder moralisches findet. Denn da wir im Traum nicht unsere Wahl aufschieben können, wie wir wollen, sondern von den uns vorkommenden Vorstellungen dependiren, so kann ich unsere Handlungen im Traum nicht moralisch nennen.

Man handelt wider die Erfahrung, wenn man sagt, niemand werde dergleichen Träume haben, der wachend nicht geilen Gedanken nachhänge. Sie begegnen auch solchen, die wider geile Gedanken kämpfen, und mit grosser Furcht vor ihnen einschlafen.

Wenn

Wenn ich nicht ohne Vorschrift der Bibel, und wider die Philosophie, strenge seyn will, so kann ich diese Träume keine Sünde nennen; sondern nur ein Uebel, ob sie gleich bisweilen Folgen von den Sünden der wachenden sind. In dieser letzteren Absicht werden sie Reue, überhaupt aber Kampf, und weil sie doch ein Uebel sind, Kummer verdienen: und dies wird auch ein Gegenmittel gegen sie seyn. Denn wenn der Wachende über sie sehr bekümmert zu seyn gewohnt ist, welches so gar die Medicin ihm anräth, so wird er oft mitten unter dem Traum aufwachen, und dadurch die pollutionem nocturnam hindern: wovon Tissot S. 208. ein merkwürdig Beyspiel erzählt. — — Ob das Zurückhalten des alsdenn schon angefangenen profluvii feminis medicinisch unschädlich sey, wage ich nicht zu bestimmen: mir ist ein Exempel eines Juden bekannt, dem es die Epilepsie zugezogen haben sollte, und den der Jüdische Arzt Nieschel nach Pyrmont begleitete, um ihn zu curiren. Einiges Zurückhalten des schon ausfliessenden Saamens würde unmittelbar fürchterliche Folge haben, Verstopfung der Harnröhre mit faulenden und brennenden Saamen.

3) einige Träume sind schon mehr moralisch, da wir ordentlich uns die Handlung als verboten vorstellen, und doch darin consentiren. — — Ich kann zwar dies bey einem, der wachend die Entfliessung detestiret, keine vorsätzliche Sünde

nennen, allein ich unterstehe mich nicht, zu behaupten, daß es nicht Sünde sey.

Diese Pollutiones finden sich nicht blos bey unserm, sondern auch bey dem andern Geschlecht, welchem der sogenannte succus lascivus im Schlaf ausfliesset.

Medicinische Gegenmittel dagegen hat Tissot gesammlet. Die Moral weiß kein andres vorzuschlagen, als Kummer, Wachsamkeit, und Ehe, doch die letzte im Fall sie möglich ist.

Unter den medicinischen Mitteln sind einige, so Unwissende gebrauchen, die das Uebel vermehren, (z. B. das Trinken von Thee so die Nerven schwächt) andere die sonst ein Gift seyn, und zur Ehe untüchtig machen können. Man muß vernünftige Aerzte fragen.

§. 85.

Concubitus promiscuus. Ehestand.

Der concubitus promiscuus würde zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts ohne Ehestand nicht hinlänglich, sonst aber auf mancherley Weise schädlich und verderblich seyn.

Die Erfahrung giebt, daß aus Hurerey wenige Kinder entstehen, oder erhalten werden. Die Ursachen scheinen folgende zu seyn.

1) Zu

1) Zu viele Mannspersonen ermüden eine Frauens-Person, und verderben die Früchte des vorhergehenden Beyschlafs.

Dies würde sich bey dem überall eingeführten concubitu promiscuo gleichfalls finden: denn die schönen und jungen Frauenspersonen würden von allzuvielen Mannspersonen gesucht, und darüber noch dazu:

2) die häßlichen und ältern, ob sie gleich noch fruchtbar sind, verlassen werden.

3) Die Erziehung fällt den Frauensleuten allein zur Last, da es denn nicht anders seyn kann, als daß viele Kinder aus Nachlässigkeit oder Armuth oder Krankheit der Mutter umkommen. Unter Bastarten kommen nur wenige zu erwachsenen Alter. S. Zusätze zu Süsmilch.

Man findet Völker die zuerst im concubitu promiscuo gelebt haben, die Athenienser, die Troglodyten ꝛc., allein sie sind dabey nicht groß und mächtig geworden: bey dem Anfange der Cultur haben sie auch den Ehestand eingeführt.

Ausser dem aber sind noch bey dem promiscuo concubitu schreckliche Uebel. Ich will nicht erwähnen, daß da die Menschen doch ohne Jalousie nicht zu bilden sind, so bald ihnen eine Frauensperson vorzüglich gefällt, dies ein ewiger Stoff zu Händeln seyn würde, (fällt dies in Bordellen

weg,

weg, so kommt es daher, weil man daselbst die Recepte wider die Liebe hat, über die niemand jaloux wird, und die auch Verachtung unter die Jalousie erniedriget hat) sondern nur die geschwinde Ausbreitung der Krankheiten, so wohl von der fieberhaften als krätzigen Art, die das menschliche Geschlecht bald vermindern müßte. Man denke nur an die luem Veneream, die gewiß früher aus ihrem Vaterlande zu uns gekommen, und alles angesteckt haben würde. Auch fiele der größte Antrieb zur Arbeit für die Mannspersonen weg, wenn sie keine gewisse Kinder hätten, denen sie das erübrigte lassen könnten: wie denn auch die Völker, so keinen Ehestand haben, meistens in der grössesten Indolenz leben, oder den Weibern die Erziehung der Kinder allein überlassen, wohl gar ihr Erdreich nicht cultiviren, nichts sammlen: als die auf der westlichen Küste von Africa unter der Linie. Eben so wenig würde ihnen auch an Vertheidigung der Weiber und Kinder gelegen seyn.

Es ist demnach der Ehestand zur Glückseeligkeit und Erhaltung der Menschen nöthig.

Wie früh oder spät die Menschen darauf gefallen seyn würden, wenn ihrer gleich eine ganze Menge erwachsen auf den Erdboden gesetzt wären, will ich zwar nicht bestimmen: doch würde es geschehen seyn, und ich kann sagen, der Ehestand ist natürlich, und nicht blos eine Erfindung cultivirter Völker. Beyde Geschlechter haben Jalousie die theils aus Stolz und Eigenliebe entstehet, theils aus vorzüglicher Neigung gegen eine gewisse

schöne

schöne oder sonst einnehmende Person. Wenn Rousseau dies bey dem ersten Stande der Wildheit läugnen will, weil das uncultivirte Volk noch gar nicht auf Proportion der Züge aus Unwissenheit der Mathesis achten könne, so scheint er die Wirkung der Schönheit nicht zu kennen. Sie bestehet nicht einmahl in der regelmässigen Proportion, sondern hat andere Quellen: allein so gut derjenige so nichts von Mathesis weiß, von den Tönen, deren Schwingungen er gewiß nicht zählen kann, afficirt wird, eben so sehr wirket auch Liebe. Nach Diodorus hatten ehemahls die Troglodyten die Weiber gemein, nur daß der Tyrann seine eigene besaß, bey der man ohne Strafe nicht schlafen durfte. Dies würden im Naturstande bald mehrere stärkere nachahmen, und so bald man menschlich genug würde, die aequalitatem juris zu erkennen, würde man eben dies den schwächern auch zugestehen. Dies würden die Keime des Ehestandes seyn. Wenn einige z. B. Rousseau die Natürlichkeit der Ehe leugnen, so hat es verschiedene Irrthümer und Unwissenheiten zu Quellen, als

a) den angeführten von der Schönheit.

b) daß er sich die natürlichen Menschen vorstellet, als ohne Vaterland, und stets umherschweifend. Selbst die Furcht wird sie vor fremden und unbekannten Orten zurückhalten, und zur Schlafstelle werden sie die ihnen bekannte, vor Ueberfällen sichere, wieder wählen. Das Recht, so schon Kinder, ja Hunde und andere, durch den gewonnenen Besitz an einen Ort zu haben glauben,

würde

würde bald die Liebe des soli natalis erwecket haben.

c) daß man nicht bedenket, es gebe viele Thiere in der Ehe, wohin selbst einige den Menschen gar nahe kommende Affen gehören: die Störche, die Tauben ꝛc.

Doch auf diese langsahme Weise ist der Ehestand nicht entstanden. Gott hat ihn gleich bey der Schöpfung eingeführt, oder doch veranstaltet, indem er nur ein Paar zuerst geschaffen. Hatten diese schon viele Jahre in der Ehe mit einander gelebt, ehe es andere Mannbare gab, so konnte bey der angebohrnen Jalousie unter ihren Kindern der concubitus promiscuus nicht eingeführt werden. 1 Mos. II, 24. sind aber keine Einsetzungs-Worte, sondern eine Reflexion Mosis. S. den letzten §. meiner Ehe-Gesetze.

Man hat wohl den Einfall gehabt, die Weiber könnten gemein seyn, und die Kinder, als Kinder des gemeinen Wesens erzogen werden, wie bey den Lacedämoniern. Dieser Vorschlag ist offenbahr viel künstlicher, als die Ehe; er setzt schon eine Republik zum voraus, eine gewisse gemeinschaftliche, zu der alle sehr viel contribuiren, er hat vor dem concubitu promiscuo nichts zum voraus, als daß die Erziehung nicht blos der Frau zur Last fällt. Alle übrigen Unbequemlichkeit und Schaden bleiben. Er ist unnatürlich, indem er der Jalousie widerspricht: er beraubt die Menschen eines von der Natur ihnen zugedachten Vergnügens,

nehm-

nehmlich die Freude über die Kinder. Selbst vor die Erziehung, vor die er zu sorgen scheint, sorget er nur schlecht: denn a) sie wird viel kostbarer. Ein Kind kostet in öffentlichen Anstalten mehr, als in dem väterlichen Hause, und bringt doch weniger ein, dahingegen ein Bauer, der Kinder von 7 Jahren hat, sie schon als einen Reichthum brauchen, und allerhand kleine ihm importante Arbeit, sonderlich Aufsichten, die Treue erfodern, durch sie beschicken kann. b) schlechter. In Wayfenhäusern und öffentlichen Anstalten gerathen die Kinder caeteris paribus nicht so gut, als unter der Zucht der Eltern. Auch werden ihrer bey dem Beysammenwohnen, mehrere durch Krankheiten verdorben oder weggeraft. Siehe Süsmilch von den Krankheiten 1757, was er von der ehemaligen Ruhr zu Potsdam erzählet. c) Gewinnsucht und Gesetzlosigkeit der Aufseher wird nicht lange ausgeschlossen werden können, alsdenn hat eine solche Anstalt schreckliche Folgen.

§. 86.

Ehe überhaupt ist, ein Bündniß oder Gesellschaft zwischen Manns- und Frauensperson, zum Beyschlaf und Erziehung der daraus gezeugten Kinder.

Der blosse Beyschlaf macht die Ehe nicht aus; es muß ein Bündniß seyn, vermöge dessen man sich anheischig macht, Kinder zu erziehen, wie auch die Frau, bey keinem andern Manne zu schlafen: denn wo sie dieses nicht verspräche, so wäre der

Saame

Saame ungewiß, und fiele der starke Trieb weg, welcher den Mannspersonen die Erziehung und Erhaltung des Kindes leicht macht, und sie aus Pflicht in Lust verwandelt. Gegen meine Beschreibung ist das noch keine Einwendung, daß Völker, denen wir die Ehe nicht absprechen können, das Recht, die Kinder auszusetzen, ausgeübt haben: sie wollten doch die wohlgebildeten Kinder erziehen. Wer aber alle Kinder exponiren wollte, dessen pactum könnte ich wohl keine Ehe nennen: es wäre ein abscheuliches pactum, das dem Urheber der Natur und seinen Absichten zuwider, also vor ihm strafbar wäre.

Ich lasse das mutuum adjutorium weg, so blos aus unrichtiger Erklärung der Worte 1 Mos. II, 18. genommen. Es ist blos ein Accidens der Ehe. Im Serraille, auch in Europa bey Ehen der Könige fällt es weg, und sie sind doch Ehen. Madame, sagte Carl der XI, je ne vous ai pas épousée pour me donner des avis, mais pour avoir de Vous des Enfans. Und wo das bloße mutuum adjutorium statt findet, da ist keine Ehe, sonst könnten auch 2 Personen einerley Geschlechts eine Ehe schliessen.

Indes gebe ich gern zu, daß die Natur uns im Ehestande ein vortreflich mutuum adjutorium zubereitet habe, wenn beide Theile desselben geniessen wollen: Liebe, unzertrennliche Gesellschaft, und in eins verbundene Interesse, so sich in den gemeinschaftlichen Kinderen concentrirt. Ist aber der eine Theil von einer solchen Gemüths-Beschaffenheit,

heit, oder treten sonst Umstände ein, die dieses mutuum adjutorium hindern, so hört es nicht auf eine Ehe zu seyn, und der andere Theil versündiget sich auch nicht.

Der blosse Vertrag ist auch noch keine Ehe, wenn er nicht durch den Beyschlaf vollzogen ist. Vorher zeiget sich gar keine Ursache, warum er nicht, gleich andern Verträgen, mit dem Consens der Paciscirenden wieder aufgehoben werden könne. Er sey vor Gottes Angesicht gemacht, das schadet nichts: auch geschworne Verträge kann man mit beiderseitiger Uebereinstimmung wieder aufheben, und sich einander des Eides erlassen. So bald aber der Beyschlaf dazu gekommen, so entstehen bereits jura tertii, sobolis fortasse conceptae, so die Aufhebung unerlaubt machen. — — Die, so sagen, desponsatio est conjugium coram Deo, sagen dies willkührlich. Aus der Natur eines Vertrags folgt es doch nicht, und Gott hat sich auch nie so erklärt.

Doch hiedurch ist der Begriff der Ehe nicht ganz erschöpft. Damahls, als nur Ein Paar in der Welt war, war dies zur Ehe genug: jetzt nicht. S. paralipomena contra polyg. p. 45. oder 122. 123. Es wäre doch keine Ehe, wenn ich mit einer einen solchen Vertrag machte, die ihrem Manne entlauffen ist, oder mit einer entlauffenen Sclavin oder Tochter: dies wäre keine sündliche Ehe, sondern gar keine Ehe, denn der andere hat ein Recht, unsern Vertrag mit Gewalt aufzuheben. Ja wir stellen uns noch ein mehreres bey der Ehe vor, nehmlich, ein Recht andere

auch mit Gewalt abzuhalten, daß sie unsern Gatten nicht verführen, kurz, unsern Vertrag zu vertheidigen. Es ist offenbar, daß wir dies nicht sogleich durch den Vertrag erlangen, z. B. wenn ich gegen die Gesetze der Republik ein pactum de concubitu machte. Hier habe ich kein Recht, wenn ein anderer die meinige sich vindiciren will, (z. B. ein früherer Bräutigam, oder irgend ein anderer Liebhaber, dem meine Beyschläferin nunmehr nicht abgeneigt ist, und wohl ihren Vertrag mit mir brechen mögte) Gewalt dagegen zu gebrauchen, denn dem Gebrauch der Gewalt habe ich entsaget, als ich in die Gesellschaft trat: ich kann auch die Republik nicht um Schutz ansprechen, über einem Vertrage, so wider ihre Gesetze ist.

Wollte ich ein solch pactum de concubitu eine Ehe nennen, ob ich gleich es gegen niemanden vertheidigen dürfte, so handelte ich wider den Gebrauch aller Völker, und Sprachen: denn alle Völker denken bey ihrer Ehe ein Vertheidigungs-Recht. Ich habe also wenigstens kein Recht, was die Bibel von der Ehe, z. B. von ihrer Unauflöslichkeit, saget, auf dies pactum de concubitu zu deuten.

Folglich gehört zur Ehe, wie wir das Wort nehmen, noch auffer dem Vertrage und Beyschlaf: 3) ein Recht, den andern paciscirenden Theil, und einen jeden Dritten von Verlegung unseres Vertrags abzuhalten.

Im Naturzustande wird hiezu gehören, daß niemand anders ein wohlhergebrachtes Recht habe, unser

unsern Vertrag zu stören: z. B. daß meine Frau nicht die Leibeigene eines contradicirenden Herren oder Vaters sey; oder daß ich nicht mehr Frauen nehme, als die Natur für meine Portion gemacht hat, d. i. nichts mehr als eine.

Im Civilstande, daß die Ehe den Gesetzen gemäß ist, auch bey dem Vertrage die vom Gesetze vorgeschriebenen Solennitäten gebraucht sind. Nuptiae *legitimae*, γάμος ἔννομος. Hier zeiget sich nun, wie ferne Aufgebot und Trauung zur Ehe gehören: blos wie sie die Gesetze jedes Ortes zuschreiben. Wo sie das nicht thun, da sind sie ihrer Natur nach nicht nöthig; auch kann die Zusammengebung sowohl vom Magistrat als Prediger geschehen.

Anm. Die Ehe ist kein Sacrament, so aus Eph. V, 32. nicht erwiesen werden kann. Siehe meine Anmerkung daselbst und Dogmatik Seite 271. (**). Man kann nicht glauben, daß Paulus sagen wolle: die Vermehrung der Menschen und Erziehung ist bey der Ehe der Nebenzweck, und die Hauptsache eine Abbildung Christi und der Gemeine. Ist ihm 1 Cor. VII. die Ehe der Heiden keine Ehe? Ich kann in ihr auch nichts geistlicheres finden, als irgend in einem andern Vertrage. Daß Gott sie gestiftet hat, macht sie nicht geistlichre, sonst gehörte der Staat (1 Mos. IX.) ebenfalls unter die spiritualia, nicht die Wichtigkeit, nicht die Unzertrennlichkeit des Vertrags, nicht daß man zum Theil die Moral des Ehestandes am völligsten aus der Bibel gelernt hat, nicht daß man den Seegen Gottes dabey anruft und gebraucht.

§. 87.

Sündlichkeit der Hurerey, Concubinat, Ehebruch.

Der eheliche Beyschlaf allein ist erlaubt. Hurerey ist Sünde. Sie hat beynahe alle Folgen des concubitus promiscui, obgleich in geringerm Grad: kann auch bey der natürlichen Jalousie des menschlichen Geschlechts, so bald sie bekannt wird, nicht anders, als dienen, entweder die Frauensperson unglücklich, und zu einer gewünschten Ehe unbequem zu machen, oder ihrem künftigen Manne und ihr den Ehestand zu vergällen. — — — Wäre sie allen erlaubt, so wäre es concubitus promiscuus. Folglich ist sie niemanden erlaubt, er müßte denn (und das kann wohl niemand thun) ein besonder Recht zeigen, warum er thun dürfe, was allen Sünde ist.

Die Haupt-Ursache der Sündlichkeit ist freilich der Schaden den sie 1) der Vermehrung 2) der Erziehung der Kinder thut. Wollte aber auch ein Reicher dem leztern vorbeugen, so würde der übrige Schaden bleiben, und er würde gleichsahm in einer Polygamie leben, indem er mehrere Frauensperson als die Seinigen gebrauchte, da ihm doch die Natur nur eine destinirt hat. Alle solche Personen sind nachher dem künftigen Manne, denn sie die Natur destinirte, verdorben, der bey ihnen nicht blos Jalousie, sondern auch vernünftige Furcht empfindet, denn wo die Schamhaftigkeit einmahl besieget ist, wird sie es ofte und leicht.

Selbst

Selbst die Natur scheint auch die Hurerey verdammen zu wollen, da sie diese dem künftigen Manne entdeckt, und ein Zeichen dazu dem Leibe der Jungfrauen gegeben hat. Die Hurerey der Bordelle ist zwar keiner Polygamie ähnlich, und lädirt nicht die Rechte anderer Mannspersonen: allein sie ist aus eben den Ursachen sündlich, aus welchen die unnatürlichen Sünden verboten sind, nehmlich weil sie als ein Mittel wider den Ehestand, zu dem uns die Natur zu zwingen suchet, gebraucht wird. Sie ist zugleich die Pflanzschule der das menschliche Geschlecht vermindernden Krankheiten. London hat durch sie in 15 Jahren um 300000 abgenommen.

Die Bibel ist hier sehr decisiv. Die heidnischen Philosophen erlaubten häufig die Hurerey der Bordelle (nicht die cum ingenuis, so eine Beleidigung des Vaters war:) allein nun, da man die luem Veneream kennet, würden sie es nicht mehr thun können.

Der Concubinat mit einer wird bisweilen von dem Staat geduldet, z. B. bey Cavaliers, denen das canonische Recht die Ehe wegen eines Ritter-Ordens untersagt. Ist dies, so hat man ein Recht die Seinige zu vertheidigen. Alsdenn halte ich ihn nicht für sündlich, wenn nur der Zweck darum man sich nicht trauen läßt, nicht die Trennung des Vertrags ist, sondern man wirklich die Absicht hat, auf ewig beysammen zu bleiben. Fast alle Reformirte in Frankreich leben blos im Concubinate; denn dem was sie Ehe nennen ist die Garantie

der Gesetze verweigert. Der allzu harte Moraliste begehet an diesem eine Ungerechtigkeit.

Wenn im mittlern Zeitalter die Geistlichen der Catholiquen coquas hatten, so war es Concubinat. Er sahe nicht artig aus, und war Widerspruch wider die Lehre der Kirche, die die Geistlichen annahmen, aber nicht eigentlich Sünde. — — — Sündlich wird der Concubinat 1) wenn er wider die Gesetze der Republik ist 2) wenn er die Absicht hat, die Scheidung möglich zu machen.

Der Ehebruch ist eine der abscheulichsten Sünden. Er verletzt die Rechte des Mannes, der Kinder, deren Vater er ungewiß macht, reißt die Jalousie aufs höchste, ist der Ausbreiter geiler Krankheiten an unschuldige, ist ein Diebstahl, indem er, wenn er verborgen bleibt, die Güter des Mannes für fremde Kinder stielt: muß daher gestanden werden, wenn man seelig sterben will, und doch widerräth Liebe und Klugheit ihn zu gestehen, da es das Gewissen befiehlet. Das Geständniß hilft auch nach unsern Rechten nichts, denn der Sohn bleibt doch Erbe. Auch nicht einmahl auf Erlaubniß des Mannes darf er begangen werden: denn zu den Kindern würde sich doch der Mann nicht die Liebe geben können, die zur Erziehung nöthig ist.

Ein Theil dieser Folgen bleibt auch bey der Hurerey des Ehemannes, doch nicht alle. Der Frau thut der Mann, was er nicht will, daß sie ihm thun soll, was er am heftigsten rächen würde, was durch ihre Jalousie ihr empfindlicher wird.

Keusch-

Keuschheit auch in Gedanken wird im 10 Gebot und Matth V, 28. befohlen. Siehe auch Hiob. XXXI, 1. Nicht jede Begierde nach einer Frauensperson, welche die Phantasie belustiget, ist von Jesus verboten, sondern die, da ich sie zum Ehebruch, oder per paritatem rationis zur Hurerey begehre.

Böse Gedanken sind aber auch wegen ihres medicinischen Schadens Sünde: die Anstrengung der Imagination und der Nerven thut schon einen grossen Theil desselben Schadens, der aus Selbstbefleckung entstehet; ja es ist ein leichter, oft nicht einmahl mehr in unserer Willkühr stehender Schritt zwischen unkeuschen Bildern, und der wirklichen Selbstbefleckung. Sie ist in solchem Fall schädlicher, folglich auch sündlicher, als wirkliche Hurerey mit einer Reinen: auch die öftere Widerhohlung und das lange Anhalten kann sie zur schwereren Sünde machen, als wirkliche Hurerey. Siehe Gedanken von der Sünde §. 36. sonderlich S. 359-361.

Das Lesen schändlicher Bücher, und das Sehen unzüchtiger Bilder ist wenigstens äusserst gefährlich. Ich will nicht sagen, daß es immer Sünde sey, sonderlich bey ältern Leuten, und wo man sich, anderer Pflichten wegen, dieser Gefahr zur Versuchung aussetzen muß: aber wenigstens zum Vergnügen und Belustigung soll es nicht geschehen.

Nun entstehet noch die Gewissensfrage, wie fern bey Hurerey und Ehebruch eine Erstattung des Schadens nöthig sey? Also

a) bey Hurerey.

Es ist klar, daß von Hurerey hauptsächlich die Frauensperson den Schaden trägt, und dadurch die Hoffnung einer glücklichen Ehe verliert. So gut, als wie sie vorhin geheyrathet hätte, wird sie wohl nun gewiß nicht heyrathen können; vielleicht bekommt sie gar keinen Mann; aber wenigstens wird sie, wenn sie den Mann nicht betrügen, und den Fehltritt ihres unverheyratheten Standes ihm verheelen kann, Zeit Lebens viel Vorwurf deshalb zu erwarten haben, und eine bey weiten nicht so glückliche Ehe, als die Jungfer gebliebene. Wiefern sie das Recht habe, ihren Fehler einem Bräutigam, der sie als Jungfer zu nehmen meint, zu verschweigen, unterstehe ich mich nicht mit Gewißheit zu entscheiden. Nach Mosis Gesetzen stand der Tod auf dieser Verschweigung, (Mosaisches Recht §. 92. und 5 Mos. XXII, 14-21) nach Christi Ausspruch Matth. V, 32. berechtiget dieser Betrug auch die Mannsperson, so bald er entdeckt wird, zur Ehescheidung, weil ihm die Treue dieser einmahl verführten, und seine Nachkommenschaft nie sicher ist: ich weiß auch philosophisch keinen Grund anzugeben, warum ein solcher malus dolus bey einem so überaus wichtigen Vertrage erlaubt seyn sollte: mir kommt es also vor, die Braut, die ihren Fehltritt verschweige, sündige, allein den Eltern kann ich aus Entdeckung der Schande ihrer Tochter keine Pflicht

machen,

machen, denn sie sind nicht die Paciscenten, sondern geben blos ihren Consens; allein sie müssen nicht zu Betrügereien der Tochter, quae virginitatem arte mentitur, durch Rath und That beytragen.

Hier entsteht nun die Frage, ist die Mannsperson dem Frauenzimmer die Ersetzung dieses Schadens schuldig? Es versteht sich von selbst, er kann sie ihr nicht schuldig seyn, wenn sie die Verführende ist, oder wenn beide Theile sich so ziemlich gleich verhalten, und beide Lust zur Sünde gehabt haben: wo die Mannsperson weiter nicht Verführer ist, als auf die gewöhnliche Weise, daß sie den Angriff thut, sehe ich auch noch keine Pflicht zur Schadloshaltung, denn nach der Natur thut immer die Mannsperson den Angriff, und die Frauensperson flichet schamhaft, fugit ad salices, et se cupit ante videri. Wo aber schon mehrere Verführung ist, (obgleich noch nicht die eigentlich künstliche und hinterlistige) scheint schon einige Pflicht zu Ersetzung des Schadens einzutreten, allein worin soll sie bestehen? In Gelde? Allein die Sache ist inästimabel! Herr Dr. Leß will, (S. 65. seiner christlichen Moral) er soll sie hinlänglich ausstatten, daß sie nicht schlechter heyrathen darf, als wenn sie nicht entehrt wäre. Dies ist das unmögliche gefodert, denn wer eine Entehrte um der Ausstattung willen heyrathet, ist ein schlechter Kerl, statt dessen ich ihr lieber einen von geringerem Stande gönnen möchte. Ich schlüge vielmehr vor, wenn die Erstattung an Geld geschehen soll, die Sache auf die Foderung der Entehrten und redliche Schiedsrichter ankommen zu las-

sen. — — — Oder im Heyrathen der Entehrten? Dies schiene das schicklichste und beste, wenn man nicht gegen den Character derselben etwas wirkliches einzuwenden hat, oder eine Abneigung gegen sie empfindet, die die Ehe unglücklich machen würde, oder der Stand so verschieden ist, daß eben deshalb die Ehe beyder Theile Unglück werden möchte.

Wäre die eigentlich hinterlistige Verführung eingetreten, so kann ich nicht anders sehen, als dieselben Pflichten treten in sehr hohem Grad und nothwendig ein.

Man könnte einen Zweifel machen, wenn die Landesgesetze etwas anders verordnen, weil doch diese ein pactum omnium cum omnibus sind: allein hier ist zu bemerken, daß dies eine selbst anerkannte Schwäche der Gesetze ist, daher entstehend a) daß der Grad der Verführung selten gerichtlich zu erweisen ist b) daß der Gesetzgeber fürchtet, es möchte die Hurerey vermehrt, und die Frauenzimmer Verführerinnen werden, so bald sie Hoffnung der Ehe hätten, und c) siehet, sie werden mehr vor Unzucht abgeschreckt, wenn sie gar keine Genugthuung zu gewarten haben. Der erste Grund fällt in der Moral weg, denn da sagt mir mein Gewissen, ob ich Verführer bin. Auch pflegt der Staat da, wo er keine Genugthuung verschaft, doch das Duell der zum Duell qualificirten in diesem Fall nicht zu misbilligen.

An

An der Besserung der Verführten zu arbeiten, wüßte ich nicht unter die Pflichten des Verführers zu rechnen, denn es ist zu sehr mit Gefahr der neuen Begehung derselben Sünde verbunden. Flucht ist hier das beste.

Aber wie? wenn Kinder aus dem Beyschlaf entstanden sind? — — Hier ist der Vater Unterhalt schuldig, denn er ist am Daseyn des Kindes schuld. Meistens bestimmen schon die Gesetze den Unterhalt, und das für gemeine Kinder hinlänglich: wäre aber das von den Gesetzen verordnete nicht hinlänglich, so ist er dem Kinde noch mehreres schuldig; jedoch nicht, es seinem Stande gemäß zu erziehen, denn das uneheliche Kind erbet seinen Stand nicht. Schuldig ist er nur Unterhalt und Erziehung eines gemeinen Kindes, und hat die Mutter etwas, so soll sie auch dazu beytragen, falls sie nicht im hohen Grad verführte und beleidigte ist. — — Es selbst zu erziehen ist nicht Pflicht, denn es würde Hinderung eines glücklichen und friedlichen Ehestandes seyn, auch ein zu öffentliches bös Exempel gebendes, und der Hurerey ihr Schändliches nehmendes, Geständniß des Vergehens seyn.

Selbst die Bibel giebt hier Entscheidung. Gott befiehlt Abraham, seinen noch dazu nur aus Concubinat erzeugten Sohn auf Verlangen der Ehefrau im 16ten Jahr wegzuschaffen. 1 Mos. XXI, 11. 12. Von der Sorge für Unterricht des Kindes in der Religion weiß ich, wenn

Mutter

Mutter und Publicum ihre Pflicht versäumen, den Vater nicht zu dispensiren.

b) bey Ehebruch.

Ob die Frau schuldig ist, ihn von selbst dem beleidigten Manne zu gestehen, weiß ich nicht zu bestimmen. Es nützt doch zu nichts, und präsumtiv weiß er ihn lieber nicht, falls er sich nicht will scheiden lassen. Der Thäter hingegen ist gar nicht schuldig, ihn dem Mann zu offenbahren: es sieht beleidigend aus, und zugleich sind die Gesetze zuwider, denn sie geben der Frau gegen ihn eine Injurien-Klage, falls sie den Ehebruch nicht eingesteht.

Allein wie? wenn aus dem Ehebruch ein Kind vorhanden ist? Nun sind Erziehungskosten und ein ganzes Erbtheil dem Ehemann und seinen rechtmässigen Kindern gestohlen!

Es möchte scheinen, hier sey zur Nichtfortsetzung des Diebstahls das freywillige Bekenntniß und Entdeckung von Seiten der Ehebrecherin und dessen der mit ihr die Ehe gebrochen hat, nöthig. —— —— Bey einem andern Recht, und unter andern Völkern, würde ich sie erfodern, aber in Deutschland fällt sie weg, weil sie ihren Zweck nicht erreicht: denn wenn der Ehebruch noch so gewiß ist, aber der Ehemann hat doch um die Zeit der Frau beygewohnt (auf Monathe kommt es nicht einmahl an, denn das Recht setzt die Schwangerschaft von 6 bis 14 Monathen) so erbt doch das Kind

den

den bürgerlichen Vater, weil die Gesetze es doch nicht für unmöglich halten, daß es von ihm sey.

Hier ist ein guter Rath sehr theuer, dem sehr reichen würde ich sagen: er soll den Vater völlig entschädigen, z. B. das Kind zu seinem eigenen Erben einsetzen, unter der Bedingung, daß es auf die väterliche Erbschaft Verzicht thue, und dessen Geschwister so viel geben oder vermachen, als die Erziehungskosten betragen. Allein dies gehört meistentheils zu den unmöglichen Fällen. Man soll das mögliche thun, aber man wird ein unruhig Gewissen, und eine unruhige Todesstunde haben. Desto mehr hüte man sich vor dieser sehr gefährlichen Sünde.

§. 88.

Aelterliche Liebe. Was sie vermindert oder aufhebt. Folgerungen.

Einer der vornehmsten Endzwecke der Ehe war die Erziehung der Kinder, zu welcher die älterliche Liebe nöthig war.

Wie diese Liebe bey Müttern entstehe, ist sehr begreiflich: bey den Vätern verdient sie mehr Untersuchung. Ich scheue mich, sie geradezu für einen natürlichen Trieb bey ihnen auszugeben, denn sie irret auch, und fällt eben so stark auf die, so ein treuherziger Mann für seine Kinder hält, als die es wirklich sind. Ich sehe zwar, daß dies einige leugnen wollen: allein mich dünkt, die gegenseitigen Erfahrungen, darauf sie sich beziehen, seyn noch nicht deutlich genug. Mich dünkt es kommt

mehrers

mehrerley zusammen, so die Natur gleichsam als sichtbare Triebräder gebraucht.

α) Die Kinder haben etwas sehr liebenswürdiges an sich, welches den, der oft mit ihnen umgehet, beynahe zwinget sie sehr zärtlich zu lieben. Mancher, der gedungen ist, Kinder zu erziehen, bekommt sie daher so lieb, als seine eigenen. Ich weiß Beyspiele davon an einer, die in meiner Eltern Hause gedient hatte, in der Ehe Kinderlos war, und deshalb ein arm Mädchen erzog. Doch muß der Umgang gleich von Anfang an seyn, in welchem sie blos zur Liebe und Mitleiden reitzen, ohne beleidigen zu können. Hingegen eine mit ihnen verknüpfte Idee von Beleidigung in dieser Zeit, in der die Liebe den ersten Keim schlagen sollte, z. B. daß sie aus einer uns beleidigenden Liebe entstanden sind, wird die väterliche Liebe hindern.

β) Durch die Idee, daß das Kind uns sehr ähnlich sey oder werden werde, wächst diese Liebe. Wir identificiren uns leichter mit ihm, ja wir lieben uns in ihm. Seine Fehler entschuldigen wir leichter, weil wir sie für Abdrücke der unsrigen ansehen, folglich auf der besten Seite, wohl gar als kleine Verschönerungen des Characters ansehen: wenigstens denken wir, wir seyn Schuld an dem uns gleichen Fehler des Kindes, und sehen ihn daher mehr mit Mitleiden an.

γ) Die

γ) Die Idee, daß dies liebenswürdige Würmchen uns den Ursprung zu danken habe, identificirt es von neuem in der Phantasie mit uns, zugleich aber erregt es die Begierde, es glücklich zu sehen. Denn sollte es ein unglücklich Leben haben, so kommt uns das, daß wir ihm bey Lust und Scherz das Leben gegeben haben, fast als eine Beleidigung vor.

Die hieraus entstehende Liebe ist von Liebe des Nächsten, des Freundes, der Geliebten, noch merklich unterschieden: den Grad bemerkt Hume sehr wohl. Alle andere zärtliche Liebe hindert die erkannte Dummheit oder Narrheit des geliebten Theils: allein die väterliche Liebe siehet auch diesen Fehler nicht, oder siehet ihn doch blos mit Mitleiden.

Diese στοργὴ war aber nöthig, wenn Kinder sollten gut erzogen werden, theils, weil durch die blosse Moral die wenigsten stark genug zu schweren Pflichten getrieben werden: theils weil zur Erziehung die blosse Liebe des Nächsten nicht genug war. Wie viel Unart, Bosheit, Undank, Narrheit ist dabey zu übersehen? wie viel Unkosten und Last zu tragen? Wer alle diese Geduld aus Betrachtung der Pflicht üben wollte, der würde dabey in das unempfindliche fallen, so wieder der guten Erziehung zuwider ist: dahingegen die väterliche Liebe oft Stunden des heftigen Unwillens nicht ausschliesset, sie aber temperirt und bald endiget. Wer dies alles nachahmen wollte, (so wie Herr

von

v. G. befiehlt, in einigen Briefen an mich, darinn wir über Zertrennlichkeit der Ehe disputirt haben, die Gnade solle bey Männern untreuer Frauen den Mangel ersetzen) der müßte Zeit Lebens sich nur nach Regeln verstellen, und eine Comödie spielen. Diese spielt man aber nicht lange an einander wahrscheinlich, am wenigsten wenn man selbst im Affect ist. —— —— Ueberdem wird die Liebe des Nächsten mich gegen einen Fündling nicht zu allem verpflichten, wozu die väterliche Liebe mich freywillig geneigt macht, sonderlich bey seiner anhaltenden Unart und Undank.

Bey Ungewißheit des Saamens kann diese Liebe nicht gehofft werden. Man siehet alsdenn stets das Bild seines Beleidigers, und die Frucht der empfindlichsten Beleidigung vor Augen: verknüpft also mit den Kindern früh eine Idee der Beleidigung. Es ist wahr, sie selbst sind die Beleidiger nicht: allein nach den Gesetzen der Association wird uns doch alles an einem solchen zuwider werden. Wir werden durch Betrachtung unserer Pflicht die Menschenliebe gegen ein solch Kind erhalten können: nicht aber den Trieb der väterlichen Liebe hervorbringen, nicht bey jedem Anblick des uns entehrenden Kindes Vergnügen empfinden. Diesen Mangel durch die Gnade ersetzen, ist eben ein solcher Vorschlag, als durch Gnade zuwege bringen, daß uns ein eckelhaft Gesichte reitze, (ertragen werden wir es dadurch können) daß uns eckelhafte Arzeney wohlschmecke 2c. Die natürlichen Triebe bringt Gnade nicht hervor,

das

d. i. sie entstehen nicht aus Mühe und Betrachtung der Pflicht.

Folglich

1) ist das wider die Absicht des Ehestandes, also sündlich, so den Saamen ungewiß macht, z. B.

a) Polyandrie, so auch wider den natürlichen Trieb der Jalousie ist. Länder, wo die Natur sie nöthig machte, sind Fabeln.

b) die der Gattin gegebene Erlaubniß zum Ehebruch: (Abrahams, Isaacs Beyspiel). Sie ist und bleibt eine Läsion des Kindes: und da der Affect der Mutter gegen ein aus solchem Beyschlaf erzeugtes Kind natürlich ist, der Mann aber es unmöglich als Kind lieben kann, so wird es noch sonst zu den schrecklichsten Collisionen in der Ehe Anlaß geben.

c) Ehebruch, verstehet sich von selbst.

d) Hurerey einer Frauens-Person vor der Ehe ist zugleich eine Läsion ihres künftigen Mannes: denn ihm muß sein Saame sehr ungewiß dadurch werden, sonderlich wenn sein anteceſſor noch lebt. Qui enim semel vicit, saepe et facile vincet.

e) verdächtiger Umgang der Frau mit andern Mannspersonen.

2) Also hebt vorhergehende Hurerey der Frau, und noch mehr Ehebruch, die Ehe auf. Matth. V, 32. Ja es ist zweifelhaft, ob man ohne Versündigung gegen Gott und seinen künftigen Saamen der Ehebrecherin so weit vergeben könne, daß man sie zur Frau behalte.

§. 89.

Unzertrennlichkeit der Ehe.

3) ist eine Ehe ausser diesem Falle unzertrennlich. Matth. V, 32. XIX, 3-9. S. Mos. Recht §. 120. auch S. 256. ff.

Ihre Unzertrennlichkeit entstehet zum Theil daraus, daß die Kinder Erziehung brauchen: doch dies allein ist noch nicht die allgemeine Ursache. Denn es ist ja möglich, daß ein Ehepaar noch keine Kinder hat, auch gewiß ist, daß keine empfangen sind. Allein man bedenke die Folgen der erlaubten Ehescheidung: entweder soll Geschiedene nicht wieder heyrathen, das wäre bey einiger Menge der Ehescheidungen eine grosse Verminderung der Menschen, und bey den stimulis naturalibus für sie die grösseste Härte, und Versuchung zur Sünde: oder sie soll wieder heyrathen dürfen, allein dabey wird die Gewißheit des Saamens sehr leiden. Die Witwe eines lebendigen zu ehelichen ist gefährlich: denn der Zank der Liebenden ist unmerklich versöhnt, und die vorige eheliche Bekanntschaft, die die Schaam der Frau weggenommen, und der Mannsperson Gelegenheit und

Muth

Muth giebt, macht, daß ihre Keuschheit dem Manne blos durch ihre Tugend und Wort gesichert ist. Das ist zu schwache Sicherheit ohne jene Aussenwerke, und dazu eine Sicherheit, die nicht bey dem größten Haufen der Frauenzimmer befindlich ist.

Es kann daher der Mann die Frau wegen keiner geringern Ursache, als Ehebruch, von sich stossen. Verläßt sie ihn, so scheidet er sich nicht, und hat Recht ad secunda vota. 1 Cor. VII, 15. 16.

Sterilität der Frau ist fast nicht mit Gewißheit erweißlich: ist sie aber da, so verursacht sie nicht eine Ehescheidung, sondern macht die Ehe null. — — Wenn die Frau wegen Laster den Mann verlassen müßte, z. B. wenn sie ins Zuchthaus käme, so ist dies wohl so viel als desertio. Diese und mehrere Fälle sind §. 120. des Mos. Rechts beleuchtet.

Die Obrigkeit sündiget nicht, wenn sie in mehrern Fällen die Ehescheidung zu Verhütung grössern Uebels erlaubet; nur der sündiget, der sich der Erlaubniß bedienet. Bey den Nachstellungen nach dem Leben erkennet wirklich die Obrigkeit auch die Ehescheidung: wegen der Worte Christi ist es etwas schwer, ob man sie mit gutem Gewissen annehmen könne. Die Vernunft streitet doch vor sie, denn wie kann dabey Beyschlaf oder Erziehung der Kinder bestehen? Vielleicht wollte Christus nur von den gewöhnlichen Fällen reden, und dachte auf dergleichen ungewöhnliche Fälle eben so wenig, als jener Gesetzgeber auf den Vatermord.

Kann die geschiedene Frau ohne Sünde wieder heyrathen? sonderlich die unschuldige, von der sich der Mann aus Herzens-Härtigkeit scheidet? Unerträglich hart wäre ihr Schicksaal, wenn sie es nicht dürfte, aber der Zweifel ist Matth. V, 32. XIX, 9. ἀπολελυμένη ist, die sich geschieden hat, wie Herodias, vergl. Marc. X, 12. So ist es eben das, was 1 Cor. VII, 10. 11. stehet.

Diejenige Ehen, wo beym Vertrage ein grober Betrug vorging, sind null.

§. 90.

Oberherrschaft des Mannes.

Es ist nicht möglich, daß eine so genaue Gesellschaft von zweyen bestehen könnte, wenn sie völlig gleich wäre: denn bey einem Zwist wäre wegen Gleichheit der Stimmen nicht möglich zu bestimmen, wessen Stimme das Uebergewichte haben sollte.

In einem solchen Fall würde es sonst auf den Vertrag ankommen, wer der herrschende und gehorchende Theil seyn solle: und wirklich dieser Vertrag kann auch in der Ehe errichtet werden: z. B. wenn eine Königin heyrathet, so ist der Gemahl ihr Unterthan. Es ist keine absolute Nothwendigkeit, daß der Mann regieren muß. Die Moral der Gemahlin Wilhelms III. die Burnet erzählt, war wirklich zu weit getrieben, sie meinte,

meinte, es sey sündlich, wenn sie Königin würde, und ihr Mann nicht König.

Indes wird bey Millionen Ehen an einen solchen Contract nicht gedacht: und alsdenn entscheidet die Natur vor den Mann. Denn

a) er ist ordentlich der stärkere und schützende Theil, dessen Schutz in den Zeiten der Schwangerschaft und des Wochenlagers der Frau im Stande der Natur gedoppelt nöthig wäre.

b) gemeiniglich auch der erwerbende Theil.

c) Der Zweck des Ehestandes, nehmlich die Gewißheit des Saamens, erfordert, daß er eine Gewalt über der Frauen Umgang habe, sonderlich wegen Umgangs der ihm verdächtig ist, so umgekehrt nicht nöthig ist; diese letzte Gewalt des Mannes läßt sich durch keinen Vertrag aufheben.

Ob die Worte Mosis והוא ימשל בך 1 Mos. III, 16. diese Gewalt des Mannes angehen mache ich hier nicht aus, ob ich es gleich glaube: allein Eph. V, 22 - 24. und 1 Petr. III, 5. 6. ff. sind klar.

Wie weit diese Gewalt aber gehe, kommt auf ausdrückliche oder stillschweigende Verträge an, welche letzten aus den Sitten der Völker zu beurtheilen sind: ferner auf den Schutz oder Nahrung, so der Mann der Frau giebt oder nicht giebt.

§. 91.

Verpflichtung zur Ehe.

Oben ist schon erinnert, daß nicht jeder Mensch zur Ehe verpflichtet sey: allein hiedurch ist die Frage noch nicht entschieden, ob nicht gewisse Leute schuldig sind zu heyrathen? nehmlich diejenigen, die heftige Reitzungen der Wollust haben, und dabey nicht durch eine sehr wichtige und legitime Ursache abgehalten werden.

Paulus erklärt es wenigstens 1 Cor. VII, 9. für besser zu freyen, als Brunst zu leiden: und ob er gleich sich daselbst nur beschäftiget, Rathschläge zu geben, so ist doch der Satz, daß dies besser sey, (denn in was für Gefahr der Sünde und der Gesundheit stehen wir, ausser der Ehe? und ist nicht hier die fast unwiderstrebliche Stimme der Natur ein Befehl Gottes?) so gar offenbahr, daß mich dünkt, dem Unenthaltsahmen gebiete die Moral, welche will, wir sollen das beste wählen, die Ehe, wenn sie ihm nicht durch sehr grosse Hindernisse unmöglich wird. Ich muß diese letzte Einschränkung billig mit hinzusetzen: denn wie, wenn mich niemand haben wollte, bin ich wegen meiner starken Triebe schuldig zu heyrathen, ehe ich die Einwilligung eines Frauenzimmers erhalte? Soll ich Jungfern-Raub treiben? — — Wie wenn der Unenthaltsame sich durch Manustrupation oder öftere pollutiones nocturnas ein Unvermögen zugezogen hat, kann er schuldig seyn, zu Befriedigung seiner Triebe ein Mädchen zu betrügen, und unrecht zu thun?

Wie

Wie weit diese Ursachen gehen können, welche bey heftigen Trieben uns doch rechtmässig von der Ehe abhalten, ist schwer zu bestimmen, und gehört in die Casuistik. Wer nicht sui juris ist, und dem Eltern oder Staat das Heyrathen verbieten, ist wohl dispensirt: desgleichen solche, die schlechterdings nichts zu Ernährung der Frau und Erziehung der Kinder haben, z. B. Bettler, oder wohl solche, die jetzt ein reichlich Auskommen und Dienst haben, solchen aber verlieren würden, so bald sie heyratheten. Manches Gesinde ꝛc. gehört in diesen letztern Fall.

Manche, die ausserordentlich knapp würden haushalten müssen, wenn sie heyratheten, scheinen mir zwischen Recht und Unrecht auf taftenen Gränzen zu stehen, und das wahre Object der Casuistik zu seyn. Das Mehr oder Weniger, sowohl des natürlichen Triebes, als der Dürftigkeit, und die wahrscheinlichere oder unwahrscheinlichere Hoffnung, im ledigen Stande bald bessere Umstände zu erlangen, machen hier alles. In gewissen Fällen soll man billig der Providenz vertrauen, die durch diesen heftigen Trieb zur Ehe zwinget, daß sie bey tugendhaftem Gehorsahm uns versorgen werde: und ich glaube, man würde gemeiniglich wohl dabey fahren. Wie oft siehet man, daß das Glück bey Leuten nicht eher anfängt, als bis sie geheyrathet haben? Ich erkenne darin die Hand der Providenz, die ich selbst erfahren: ich sehe aber auch etwas von ihrem Handwerkzeuge. Eine nicht unglückliche Heyrath macht uns gemäsigter, vorsichtiger, arbeitsamer, und hält uns von 100

Zerstreuungen ab, sonderlich den verliebten: sie bildet erst den Mann aus.

Wenn hingegen viele, denen die Natur starke Antriebe zum Heyrathen gegeben hat, es stets aufschieben, weil sie gewisse ehrgeitzige oder geldgeitzige Absichten dabey zu erlangen suchen: so kann ich dies nicht anders als für Sünde achten. Die Gefahr der Hurerey, oder gleicher Sünden, in die sie sich stürzen, zeiget an, daß sie sich vor Uebertretung des Gesetzes Gottes wenig fürchten. Meistentheils gehen sie noch weiter, und entschliessen sich ordentlich zur Hurerey als einem Mittel nicht zu heyrathen. Auch ist das Gut, so sie durch lang aufgeschobene Heyrathen zu erlangen trachten, mit dem Vergnügen einer frühen Heyrath, die nach Inclination gewählt ist, schwerlich zu vergleichen: bey denen die Ambition, und das Verlangen eine Heyrath zu thun, durch die sie sich poussiren könnnen, diesen Aufschub bewirket, die scheinen zugleich sehr niedrig zu denken, und von sich und ihren eigenen Verdiensten wenig gute Meinung zu haben, da sie nöthig finden, mit Verlust so vieler Jahre Vergnügens Verdienste von der Frau zu kauffen.

Wie fern einzelnen Personen die Heyrathen in der blühenden Jugend (d. i. bey Mannspersonen vom 25 und bey Frauenspersonen vom 18 Jahre an: denn die gar zu frühen Ehen gleich nach erhaltener Pubertät, schwächen den Leib, hindern das Wachsthum, und haben noch den Schaden, daß dem Manne seine Frau zu alt wird,

er

er also nach seinem 40sten Jahre Versuchungen zu Ausschweifungen preis gegeben ist) obliegen, kann zwar die Moral nicht bestimmen: allein überhaupt kann sie wohl sagen, daß frühe Heyrathen eine sehr erwünschte Sache sind (doch ist zu gestehen, daß aus frühen Ehen nicht so grosse Kinder entstehen, als aus spätern: die Juden sind gemeiniglich klein).

1) für die Vermehrung des ganzen menschlichen Geschlechts. Der Legislator sollte nicht blos auf häufige, sondern auf frühe Ehen sein Augenmerk richten, wenn er sein Land bevölkert sehen will. Dahin gehört a) daß er die ihnen entgegen stehenden Vorurtheile der Eltern und des Publici ausrottet. Jetzt hindert einen Candidaten die vorhergehende Heyrath an Beförderung, die ich lieber zur Condition aller Beförderungen machte. Den Eltern, so die Kinder vom frühen Heyrathen abhalten, wollte ich wohl Einhalt gethan, und zugleich das jus testandi genommen wissen. b) daß er die Ehen zur linken Hand einführe, denn zu diesen hat mancher frühzeitig die Mittel, der eine Frau von gleichem Stande nicht erhalten kann.

2) für das Vergnügen der Heyrathenden selbst, die das Glück der Ehe in der Ehe geniessen können.

3) für Tugend, die sonst bey so vielen Gefahr läufft.

Es ist ein grosser Mangel der Einrichtung des ganzen Volks, daß allerley thörichte Vorurtheile der Eltern, und der Jugend, ferner der Luxus, und die bey uns durch Vorurtheile nothwendig gemachte Gleichheit des Standes, diese erwünschtesten Ehen so selten machen. Dies macht so viel Hurerey, welche bey Kindern verhüten zu wollen fast unvernünftig ist, wenn man sie in den besten Jahren nicht will heyrathen lassen.

Bey der Auswahl der Gattin ist es zwar nicht sündlich, auf Nebengüter mit zu sehen, ob es gleich gefährlich ist: allein die Zuneigung der Gemüther, und die eigentliche Liebe, soll bey einem Vernünftigen mehr gelten, als alle bey Thoren so genannte vernünftige Betrachtungen. Unserm eigenen Glück sind wir dies schuldig, und auch unsern Kindern, deren ganze Natur anders ist, wenn sie Kinder der Liebe als der Pflicht sind. Auf die Weise wird Schönheit nicht ein solch Neben-Erforderniß seyn, als mancher zornige Moralist meint; ob es gleich nicht das einzige ist.

Wegen der Religion giebt Paulus 1 Cor. VII. die Vorschrift, daß ihre Verschiedenheit zwar keine vorhin geschlossene Ehe aufhebe, V. 12. 13. daß aber doch keine neue Ehe mit ungläubigen geschlossen werden solle V. 39. Mit ungläubigen, sage ich, denn von verschiedenen Religions-Verwandten, die zusammen Christum bekennen, ist offenbahr die Rede nicht: wiewohl ich solche, die in den Grund-Artikeln irren, die zur Seeligkeit nöthig sind, auch die Abgöt-

terey

terey befehlen, mit den ungläubigen in eine Classe setzen muß. Die Sache ist ratsonnabel, wenn man den Zweck der Ehe, nehmlich die Erziehung der Kinder, bedenkt. Wie können zwey, die in der Hauptsache der Erziehung so entgegengesetzte Gedanken haben, mit einander in der Erziehung eine Gesellschaft errichten? Die Verträge, die man über die Religion der Kinder errichtet, sind unrecht, wenn die Religion in Grund-Artikeln different ist. Kann ich mit Recht einer Socinianerin versprechen, meine eigene Tochter nie von dem Verdienst Christi zu unterrichten, ohne dessen Kenntniß sie nicht seelig werden kann? Kann sie mir versprechen, ihren eigenen Sohn nie vor einer Anbetung zu warnen, die sie für Abgötterey hält? — — Eben so mit der Catholischen Frau: die mir noch bedenklicher ist, weil ein Pfaffe alles Glück der Ehe stören kann.

Kein Gebot der Bibel befiehlt uns, in Wahl der Ehegattin auf Gottseeligkeit zu sehen: eine Eigenschaft, die ohnehin sehr veränderlich ist, und von der die Liebe nicht urtheilen kann. Wer darauf siehet, wird gemeiniglich der Raub einer Heuchlerin werden, und am allerschlechtesten wählen. Wie soll doch einer zum voraus von der Frömmigkeit eines Frauenzimmers urtheilen, da es, wenn es nur bürgerlich-tugendhaft ist, den häufigen und genauen Umgang, und das tête à tête mit Mannspersonen vermeidet? Ueberdem fließt diese Eigenschaft nicht in den Zweck des Ehestandes ein: nicht in den Beyschlaf, das ist offenbahr, nicht wesentlich in die Erziehung, denn die Unwis-

dergebohrne kann eine sehr gute Erzieherin und Ermahnerin seyn, und das Kind zu dem Worte Gottes, als dem einzigen Mittel der Bekehrung treulich anhalten, obgleich sie selbst nicht dadurch gebessert ist.

§. 92.

Pflichten der Eheleute.

Bey einem guten Betragen der Eheleute gegen einander können in dem Ehestande noch ausser dem Hauptzweck die grössesten Vortheile erhalten werden, dazu schon die Natur den Grund gelegt hat, theils durch das Vergnügen des Beyschlafs so einen Theil dem andern beliebt macht, theils durch die Länge des Umganges, theils durch das in einerley Kindern und deren Glück und Reichthum verbundene Interesse. Dies legt den Grund zur

genauesten und vertrautesten Freundschaft vollkommensten mutuo adjutorio.

Gute Ehe ist eine sehr grosse Glückseeligkeit, die in den Sprüchwörtern, sonderlich Cap. XXXI. 10-31. sehr angepriesen wird. Vielleicht gehört das ganze Hohe Lied hieher.

Bey den vielen Gelegenheiten zum Streit im Ehestande, die diese Glückseeligkeit desselben hindern können, ist die Pflicht der Eheleute, durch Gefälligkeit, Nachgeben, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Zärtlichkeit, sich einander angenehm zu machen. Eph. V, 22-33. 1 Petr. III, 1-7.

Die

Die natürliche Schaamhaftigkeit nützt a) als das stärkste Verwahrungsmittel der Keuschheit der Frauenzimmer b) zu Verstärknng der Wollust. Also daß ja die Schaamhaftigkeit nicht durch cynisches Reden und Betragen geschwächt werde, weder in noch auffer der Ehe. Ferner soll im Ehestand eine gewsse Keuschheit herrschen.

§. 93.

Polygamie.

Jeder Mann darf nur Eine Frau haben.

Die Vertheidiger der Polygamie sind von doppelter Art: einige wollen sie schlechthin erlauben, andere blos in dem Falle wenn die Frau darein vor oder in der Ehe williget, und ihre natürlichen gegenseitige Rechte, den Mann, der sie allein besitzen will, auch allein zu haben, aufgiebt. Einige meiner Beweise sind nur gegen eine, andere gegen beide Erlaubnisse der Polygamie. S. Relat. de libr. nov. Fasc. VI. p. 493. und paralipomena contra polyg.

1) das vornehmste Argument wider die Polygamie ist, daß sie die Bevölkerung hindert, welches auch beweiset, daß sie nicht einmahl bey den Consens der Frau erlaubt sey. Relat. p. 499=502. 509=522. Paralip. p. 7-10. 15. 16. 2=6. d. i. im Syntagma commentationum T. II. 120=127. 129=132. Die sie vertheidigen berufen sich darauf, daß sie ein Mittel zur Bevölkerung

sey

sey. Eine gräuliche Unwissenheit. Das Exempel der Türkey und China ist übrigens noch zu prüfen.

2) bey der Polygamie ist eine unproportionirte Eintheilung der Wollust, damit die Natur belohnt. Relat. 502. 503. Desgleichen eine Unbilligkeit, da der Mann fodert, allein geliebt zu werden, und doch mehrere lieben will. Beides kann freilich durch einen Vertrag aufgehoben werden, allein

3) ich setze hinzu, dieser Vertrag ist unnatürlich. Die Natur hat dem andern Geschlechte so starke Jalousie als unserm gegeben. Dieser Trieb wäre nicht blos unnütz, sondern recht zur Marter erdacht, wenn der Urheber der Natur die Polygamie gebilligt hätte.

4) sie zieht abscheuliche Sünden nach sich. Relat. 504-506. Ausser den von Premontval genannten gehören noch die Sünden des Seraille hieher, als 1) Liebestränke für die Männer 2) Hinderung der Empfängniß, weil der Mann lieber solchen beywohnt, die nicht gebohren haben 3) Venus Lesbia und Schande mit halb-entmanneten.

5) Die Freundschaft der Eheleute gehet verlohren. 506. 507.

6) der Beyschlaf giebt in der Polygamie wirklich minder Vergnügen, weil er Pflicht ist, und mit Ueberwindung der Delicatesse von den Frauenzimmern selbst gefodert wird. Er sinkt

auch

auch ohne Freundschaft in ein sehr geringes Vergnügen herab.

Hiezu kommen aus der Bibel:

1) Christus hat sie nicht verboten, sondern setzt sie als verboten voraus. Matth. XIX, 9. (l. c. 496=498).

2) Selbst Mosis Historie recommandirt sie nicht, sonderlich das eine Paar bey der Schöpfung, und die 4 nach der Sündfluth p. 526=527. Adam, Noa Söhne, Abraham, Jacob.

3) Malach. II, 13=16. Doch geht dies nur auf den Fall, wo man durch einen expressen Vertrag (ברית) der Frau Monogamie versprochen hatte.

Andere sind unbrauchbar, z. B.

Die Schrift sage, die Frau, im Singulari S. 493. — Auch ἴδιος 1 Cor. VII, 2. beweiset nichts, wer schließt aus Gesch. XIII, 26. I, 22. so? Vor die Polygamie beruft man sich

1) auf das Exempel der Heiligen des A. T. Antw.

a) dies war eine Unwissenheits= Sünde: ihr Exempel beweiset die Rechtmässigkeit nicht. Bey David war es noch offenbahrere Sünde wider 5 Mos. XVII, 17.

b) die

b) die Historie ihrer Polygamie ist abschreckend. Premontval S. 527. S. auch 1 Mos. XXX, 14. ff.

2) Moses hat sie erlaubt.

a) Wegen der Herzens Härtigkeit.

b) Politisch ging es an. Paral. 19. 20. (d. i. 135. im Syntagm.)

c) Moses macht sie durch ein ander Gesetz beschwerlich. S. p. 21. Mos. R. §. 94. 95. 96.

3) In der Zeit der Schwangerschaft sey die Frau zum fruchtbaren Beyschlaf untüchtig, der Mann aber habe Kräfte zur Vermehrung, die solle er anwenden.

Antw. Sie sind doch nicht zum Beyschlaf untüchtig: die Frauen verdienen diese Belohnung der sauren Geburt. Der Mann kann in der Zeit seine Kräfte bey keiner andern anwenden, ohne sie einem eigenen Manne, der sie hätte heyrathen können, zu entziehen. Prem. 508.

4) Die Männer blieben länger mannbar. Dieselbe Antwort. Prem. 507. Diese längere Pubertät beweiset gerade das Gegentheil. Paralip. 24. d. i. 140. Syntagm.

5) In einigen Gegenden Asiens sind mehr Weiber. Paral. 7. (p. 124-128).

6) Was

6) Was ist zu thun, wenn die Zahl der Männer sich durch Krieg zu sehr vermindert hat?

Antw. (Paralip. 13, 3 5.)

Die Natur, die den Frauensleuten Jalousie gegeben, will alsdenn lieber den Nachtheil des einen Volks, als des menschlichen Geschlechts, so stets bey der Polygamie leidet.

Die successive Polygamie ist gewiß erlaubt: 1 Cor. VII, 39 40. 1 Tim. V, 14. An beiden Orten ist zwar nur von Witwen die Rede, allein diese geben für die Witwer ein argumentum a minore ad majus. Denn

1) bey den Mannspersonen bleibt Trieb und Tüchtigkeit zum Ehestande länger als bey dem andern Geschlechte: es sind also ordentlich bey ihnen mehr Ursachen zur zweiten Heyrath.

2) die zweiten Ehen der Frauen sind unanständiger, weil sie ehe das in Schamhaftigkeit bestehende weibliche Decorum verletzen, auch erwachsenen Kindern gegen die Mutter Widrigkeit und Verachtung einprägen, und der kleineren Kinder Erziehung hindern, da doch die Frau unter der Herrschaft des neuen Mannes stehet. Hingegen ist bey der zweiten Ehe eines Witwers nichts so das Decorum verletzt, und die Erziehung der Kinder erfodert oft eine zweite Mutter, die wenigstens mehr Treue gegen sie haben wird, als eine blos gedungene Erzieherin. Auch unabhängig von der Bibel erhellet

die Rechtmässigkeit der zweiten Ehe aus den bey einem Witwer wohl eben so heftigen Trieben, der sich ohne Heyrath der Hurerey schwerlich würde enthalten können.

Die Argumente für die entgegengesetzte Meynung sind:

1) 1 Tim. III, 2.

Antw. Es wird blos verboten, den nicht zum Bischof zu machen, der in der polygamia simultanea lebte. Er konnte als Christe keine von seinen vorigen Frauen von sich scheiden; allein er sollte des Exempels wegen nicht Bischoff seyn.

2) 1 Tim. V, 11. 12.

Antw. Hatte sie der Gemeinde ihr Versprechen (πιστιν) gegeben, in ihrem Dienst Witwe zu bleiben, so war der Bruch des Versprechens gewiß nicht löblich.

Paulus will auch es soll keine unter 60 Jahren solches Gelübde über sich nehmen, ebendas. V. 9. Dies ist ein Alter, in dem ich ohnehin die Ehe einer Frauensperson für sündlich schätze, weil sie zur Empfängniß absolut untüchtig ist.

3) Der Witwer präripirt einem andern die Frau, die er nimmt, wenigstens wenn sie nicht auch eine Witwe ist. Diesen Zweifel hat Herr Dr. Walch in einem Mscr. völlig und schön ausgeführt, das ist nun abgedruckt im Syntagma commentationum. Th. II. S. 146. ff.

Antw.

Antw.

a) die Haupt-Antwort ist, daß dies ein minimum sey, und sich gar anders verhalte, als bey der Polygamie. Nur wenige Witwer sind es, die Jungfrauen freyen, und meistens solche, die einen ziemlichen natürlichen Beruf dazu haben: wie denn auch die Sache wirklich ihre Schwierigkeiten hat, denn wo caetera paria sind, wird eine Jungfrau den Unverehelichten dem Witwer vorziehen, und das gewiß aus vielen Gründen. Es wird also noch immer eine hinlängliche Anzahl von Jungfrauen für heyrathen-wollende Jünglinge übrig bleiben. Soldaten, Mönche, liederliche oder geitzige Leute, so nicht heyrathen wollen, lassen ihrer für den Witwer noch mehr zurük, als er braucht. Obgleich nicht genug zur polygamia simultanea. In einer so grossen Zahl, wo immer viel Jungfrauen sitzen bleiben, kommt es nicht auf diese Kleinigkeit an.

b) Es ist nicht richtig, was D. Walch annimmt, daß die Mannspersonen älter werden, als die Frauenspersonen, folglich es mehr Witwer als Witwen gebe. Vielmehr giebt es mehr mittelmässig betagte Weiber als Männer: obgleich das allerhöchste Alter von 100 Jahren wiederum mehr Männer erreichen.

Es werden zwar bey manchen Lebensarten mehr Witwer als Witwen, z. B. un-

ter Gelehrten, die wegen ihrer Diät und bis ins Alter fortgesetzten Motion durch Reden, gemeiniglich alt werden, und keinen Gefahren ausgesetzt sind, dahingegen viel Weiber an der Geburt sterben: allein dies kommt in ein Gleichgewicht, weil in andern Lebens-Arten, z. B. im Soldaten-Stande, beym Seefahren, in Bergwerken, vielmehr Witwen werden als Witwer. Dabey concedire ich gern, daß mehr Witwer als Witwen sind, ferner daß ehe die Witwer als die Witwen wieder freyen, allein dies ist ein minimum, um welches sich die Moral nicht bekümmert.

c) daß Witwer freyen sollen, die keine Kinder mehr erwarten können, lehre ich nicht. Sie werden nicht mehr die Triebe der Natur dazu haben.

Die völligste Lösung giebt Süsmilch Th. II. §. 423-430. Um die Jahre der Pubertät sind mehr Mädchen als Knaben, ohngefähr $\frac{1}{25}$, deswegen weil vor diesen Jahren $\frac{2}{25}$ Knaben mehr sterben als Mädchen, wodurch $\frac{1}{25}$ so mehr Knaben gebohren sind absorbirt, und die Mädchen um $\frac{1}{25}$ mehr werden. Dies ist genug, daß Witwer die Jungfrauen nehmen wollen, sie ohne Schaden des menschlichen Geschlechts bekommen können.

Ob der Fall, wenn eine Mannsperson nimium potens ist, so daß die Frau ihre Begierden ohne Verlust der Gesundheit oder des Lebens nicht befriedigen kann, die Polygamie erlaubt

mache, sonderlich wenn die Frau solches selbst verlanget: ist schon zur Zeit der Reformation gestritten, und von Luthern dem Philipp dem Grosmüthigen die Polygamie in dieser Noth erlaubt worden.

Ich glaube, daß solches mit Recht geschehen sey: denn

1) fallen hier alle Ursachen weg, so die Polygamie verbieten. Der Fall ist so selten, daß durch diese Polygamie nie andern die Frau präripirt wird: die Frau wird auch so viel vor ihre Schwangerschaften durch Beyschlaf belohnt, als sie nur selbst will, und braucht keine Wache von Seraille so Freundschaft hindert. Ihr eigener Wille geschiehet.

2) Eben die Ursache, wegen welcher Paulus die Ehe anräth, räth hier zur Polygamie: sie ist nöthig, Sünde und Schaden der Gesundheit zu verhüten.

3) Eine so offenbahre Exception der cörperlichen Natur macht billig in der Moral, da wo diese ihre Regeln von der Natur des Körpers borget, eine Ausnahme.

Damit aber nicht der Lasterhafte vorgeben könne, er habe übermässige nicht in seiner Gewalt stehende Triebe, so würde ich, ehe ich einem Philipp dem Grosmüthigen meinen Rath gäbe, auf Besichtigung des Cörpers dringen: denn die Ursachen sind sichtbar, die einen naturaliter nimis po-

tentem machen. Auch ein sonderbahrer Fall ist des Graven von Waldek seiner, der in der Türkey Sclave war, unwissend daß seine Gemahlin noch lebte, eine Türkin nahm, die ihm die Freyheit rettete, und bey der Rükkunft die Gemahlin fand, die jene sociam thori willig aufnahm.

Eine andre Frage ist:

Ist in südlichen Ländern, wo die frühe Pubertät der Knaben eine frühe Heyrath nöthig macht, grössere Laster zu verhüten, und die Frau im 40sten oder 50sten Jahr dem Mann zu alt wird, kurz in dem Fall, von dem ich im Mos. R. §. 87. handele, die Bigamie moralisch erlaubt? Bey uns trit bisweilen der Fall bey Prinzen ein.

§. 94.

Erziehung der Kinder.

Die Eltern sind aufs höchste verpflichtet ihre Kinder vorzüglich zu lieben, zu ernähren, so lange sie Kinder sind, und zu erziehen.

Diese Pflicht entstehet nicht blos aus der Liebe des Nächsten, und ist nicht mit der einerley, die wir Fündlingen schuldig sind: sondern daher, daß die Eltern die Ursache des Daseyns der Kinder sind. Dies Daseyn der Kinder kann für sie eine Beleidigung, ein Unglück, ja in gewissen Fällen das höchste Uebel werden: dies zu verhüten, sind Eltern schuldig, ja überhaupt aus dem Leben der Kinder das Uebel so viel als möglich zu verban-

verbannen, damit diese nicht ein Recht haben, ihr Leben als eine Beleidigung anzusehen. Die Natur zeiget eben diese Pflicht den Eltern durch den eingepflanzten Trieb an.

Diesen Trieb haben auch die meisten Thiere, an deren Erhaltung etwas gelegen ist (nicht alle, z. B. nicht der Alligator der seine Jungen ausrottet) doch meistens nur auf eine kurze Zeit der Erziehung. Die menschliche Natur ist hierin anders: er bleibt Lebenslang. Da der erwachsene, ja der alte Sohn mit oder ohne seine Schuld in Unglück fallen kann, so hat sie ihm, so lange seine Eltern leben, den thätigsten Freund besorget. Er ist fast noch heftiger gegen Enkel. Auch dies ist eine Weisheit der Natur, da die unmittelbaren Eltern früh sterben können. Sie hat das menschliche Geschlecht als das kostbarste angesehen, als das, dessen Vermehrung ihr stärkster und letzter Endzweck sey: für dessen Erhaltung sie also überall sorget.

Schuldig sind daher Eltern den Kindern,

1) Vorsichtigkeit zu Erhaltung des Lebens in Mutterleibe. — — An mancher todten Geburt ist Unvorsichtigkeit der Mutter schuld, sonderlich wegen übler Lage und Umschlingens der Nabelschnur. Hiervon sollten die Töchter früh unterrichtet werden, und die Ehefrauen die gefährlichen Stellungen zur Zeit der Schwangerschaft sorgfältig meiden, z. B. die mit einem Fuß in die Höhe zu steigen, um etwas mit der einen Hand zu hohlen.

2) den Unterhalt, bis sie selbst im Stande sind, zu verdienen. Sie haben kein Recht, sie zu exponiren, welches schon wirklich ein Mord ist. Hätten sie sie nicht ernähren wollen, so hätten sie ihnen ein Daseyn nicht geben sollen, das ihnen nun schmerzhaft wird: auch würde der Zweck des Beyschlafs, die Vermehrung des menschlichen Geschlechts nicht erhalten, wenn ich ein Recht die Kinder auszusetzen annähme. Auch nicht gegen elende, gebrechliche, ungesunde Kinder, haben sie dies Recht, so wenig diese sich selbst tödten dürften. Es kann bey allen Gebrechlichkeiten doch noch Glückseeligkeit statt finden, die das Leben schätzbar macht. Ich gestehe es, die Bibel hat keine ausdrückliche Stelle wider die Exposition und vor die Ernährung, sondern diese Pflicht wird stets zum voraus gesetzt, und dies desto eher, da unter den Völkern, denen die Bibel zunächst geschrieben ist, die Exposition der Kinder ungewöhnlich war. Hätten gleich die Aegypter sie befohlen, so war es doch keine Israelitische Sitte, wo die grösseste Begierde nach Kindern herrschete.

Die Art, und Dauer des Unterhalts bestimmet die Moral nicht genau. Kann das Kind sich ernähren, so sind die Eltern nicht mehr dazu verbunden: doch pflegt hier die natürliche Liebe gemeiniglich zu viel mehrerem zu treiben, als die Moral eigentlich befiehlt. Hat der Vater für die Kinder eine Lebens-Art gewählet, dabey sie späte auf eine anständige Weise Brodt haben

ben können, so ist er ihnen den Unterhalt späte schuldig, doch kann er das curis acuens mortalia corda auch dabey in Obacht nehmen. Werden die Kinder durch Unglück in erwachsenen Jahren wieder auffer Stand gesetzt sich zu ernähren, so haben Eltern wenigstens eben die Pflicht dazu, als Kinder nach 1 Tim. V, 8. gegen die Eltern.

Anm. I. Ich habe hier ein Recht der Eltern zum voraus gesetzt, den künftigen Stand der Kinder zu wählen. Dieses Recht scheint ihnen nicht abzusprechen zu seyn, da sie die Last haben die Kinder zu nähren. In der That können sie auch nicht ganz unterlassen, es zu üben, denn in der Kindheit, und ehe die Kinder einigermaßen wählen können, ist schon in der Erziehung der Grund ihres Standes zu legen. Anders muß man ja den künftigen Gelehrten, und den künftigen Schuster erziehen. Wenn auch in der Bibel Eltern ihre Kinder Gott verloben, so wird dies Recht zum vorausgesetzt, da Gott im A. T. das Gelübde annahm: und wenn leibeigener Knechte Kinder wieder leibeigen sind, so supponirt es entweder ein Recht, über den Stand seiner Kinder zu disponiren, oder ein Recht über den Stand dessen zu disponiren, den man von Jugend auf ernährt. — — — Indessen erfodern Klugheit, Liebe zu den Kindern, Pflicht gegen die Republik, ja die eigene Glückseeligkeit der Eltern, daß sie die Freyheit der Kinder hierin so wenig als möglich einschränken, und sich nach ihrer Inclination in den speciellen Bestim-

stimmungen ihrer Lebensart (z. B. in der Gattung des Studiums, oder Handwerks) richten, sonderlich aber sie nicht wider eine sehr starke Inclination zwingen, welches sie unglücklich und unbrauchbar machen würde: am wenigsten, ihnen eine Lebensart aufzwingen, die wider das Gewissen der Kinder ist. Selbst geschiehet dies bisweilen wenn der Sohn absolut Theologie studiren soll, da er vielleicht Religionszweifel hat.

Anm. II. Wo die Eltern einen Stand für die Söhne gewählt haben, dabey die Ernährung derselben noch lange nach den Jahren der Mannbarkeit auf die Eltern fällt, oder wo sie diese Ernährung sonst übernehmen, und von den Söhnen in der Haushaltung Hülfe verlangen: da scheint die natürlichste Billigkeit zu erfodern, daß sie ihnen auch erlauben früh zu heyrathen, und Schwiegertöchter und Kindeskinder mit ernähren. Frühe Heyrathen sind die Pflanzschule des menschlichen Geschlechts, eine Bewahrung vor vielen Zerstreuungen der Liebe, der stärkste Antrieb zum Fleiß, und um der von Paulo 1 Cor. VII, 2. angeführten Ursache willen vorzüglich nöthig. Gewiß der 35- bis 40 jährige braucht nicht so wohl die Ehe zum Gegenmittel gegen die Hurerey, als der 18 jährige. — — Allein auf der andern Seite ist zu gestehen, daß der jetzige Luxus, und Aufwand, darinn Frau und Kind dem Mann und Vater par point d'honneur gleich seyn müssen, die Erfüllung dieser Pflicht den meisten Eltern wirklich unmöglich machen, und die Kinder

selbst

selbst werden sie ihnen erlassen, weil sie sonst mit einem geringern Luxus, der unter ihrem Stande ist, zufrieden seyn müßten. Dies ist eine erschreckliche Wunde unserer Staaten: die Politik und Gesetzgebersklugheit sollte sie heilen, und niemand denkt daran. — — Doch bleibt die Pflicht der Eltern in den angeführten Fällen, ihren Söhnen Weiber zu ernähren, wenn sie es können.

Anm. III. Eben hieraus siehet man wie die väterliche Liebe durch einen Exceß schaden könne, und wie manche Wohlthat gegen die Kinder blos nur Schein-Pflicht sey. Schon oben sagte ich, die Art der Ernährung bestimme die Moral nicht. Sie kann, ohne Verletzung der Pflichten gegen die Kinder, schlecht und dem Stande der Eltern nicht gemäß seyn, wenn nur die Kinder nicht (wie bey uns wegen eingeführter Sitten geschehen würde) beschimpft und also unglücklich werden. — — Die väterliche Liebe hat die Kinder in allem Luxus mit sich egalisirt: hieraus folget, daß sie ihnen eine viel nothwendigere Wohlthat, die frühe Gebung einer Frau, nicht gestatten kann.

Anm. IV. Ich kann keine nothwendige Verpflichtung für die Mütter finden, selbst zu stillen. Daß die Natur ihnen die Mittel dazu gegeben, gebiert noch keine Schuldigkeit, sondern die reiche Natur hat jede Mutter versorget, obgleich die Milch von wenigern hinreichen könnte. Die üblen Folgen der Ammen-Milch

sind auch nicht nothwendig, und nicht selten bey der Mutter eben so sehr zu besorgen. — — Meistentheils ist, das gestehe ich, das Stillen der Ammen den Kindern schädlich, sonderlich nachdem wir aus America die luem Veneream haben: allein eine moralische allgemeine Regel läßt sich daraus nicht machen, da so manche einzelne Fälle umgekehrt sind, überhaupt aber in der Monogamie sich manche Schwierigkeit bey dem Stillen der Mutter findet.

Anm. V. Das Sammlen der Schätze ist keine allgemeine Pflicht der Eltern; theils wegen der oft eintretenden Unmöglichkeit, theils weil ungewiß ist, ob es zum ausgedehntesten Besten der Kinder gereichen wird. Denn viel Kinder werden durch Schätze der Eltern unglücklich. Diese Ungewißheit macht die Sache nicht sündlich, allein eine Pflicht kann sie nicht seyn.

3) Erziehung, sonderlich auch zur Gottseeligkeit, zur Tugend, zu nützlichen Arbeiten. Eph. VI, 4. Es ist nicht möglich, hier gleichsahm die Politik der Erziehung durchzugehen, die fast ein eigenes Stück der Philosophie seyn könnte, grösstentheils aber, eben wie die übrige Politik, nicht in die Moral gehört, weil die Regeln nicht allgemein sind, sondern auf der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit der Kinder beruhen. Doch merke ich hier an: die Erziehung erfodert unter andern harte Mittel, Schläge, zu deren weisem Gebrauch Eltern Recht und Verpflichtung haben. Sprüchwörter

wörter XIII, 24. XXII, 15. XXIII, 13. 14. Diejenigen welche die Schläge von der Erziehung gänzlich wegphilosophiren wollen, kennen nicht das Gemüth der Menschen, am wenigsten der Kinder. Wir sind ja nicht blos Vernunft, sondern haben auch Sinnlichkeit, und müssen durch diese mit regiert werden: am meisten Kinder bey denen die Vernunft noch schwach ist. Strafen sind überhaupt zu Regierung der Menschen nöthig, — — — dies sind bey Kindern Schläge. Ich sehe auch nicht was für eine Strafe für die jetzt so sehr bestrittene Schläge substituirt werden soll. Selbst die Einsperrung (carcer domesticus) ist oft gefährlicher, sonderlich bey furchtsahmen Kindern, die aus Furcht in die Epilepsie und andere Krankheiten fallen, wohl gar sterben können. Und wie, wenn der Vater zu Beysperrung seines vielleicht heulenden und ungebärdigen, andere beunruhigenden Jungens keinen gesunden Platz im Hause hat? (einsperren an feuchte Oerter ist äusserst gefährlich:) oder der Sohn ohne Schläge sich nicht einsperren liesse? — — Die Einwendung, Schläge hätten gegen das vergangene Verbrechen keine natürliche Verhältniß, und überzeugten nicht vom Unrecht, sind desto einfältiger, da 1) überhaupt Strafen nicht nothwendig eine solche Verhältniß haben 2) die Kinder selbst bey jeder Beleidigung von Natur schlagen 3) doch im menschlichen Leben auf eben die Unarten, wenn sie ihnen nicht in der Erziehung abgewöhnt werden, Prügel zu folgen pflegen. Die Strafe ist also wirklich nach den

natür-

natürlichen Folgen des Verbrechens eingerichtet. Vernünftige Warnungen werden ihnen nicht immer geschwind genug beyfallen, jemahls gelittene Schläge aber werden nach dem Gesetz der Association eine Scheu vor der verbotenen Sache erwecken. — — Die Behutsamkeit bey diesem harten-Mittel ist aber freylich anzurathen. Die Strafen, die Schläge, sollen so viel möglich nur Schein- Uebel und Scheins Schläge seyn. Wahre Uebel, z. B. die Entziehung des Essens, die der Gesundheit Schaden thut, am meisten bey Kindern, sind nicht für sie, sondern für den grossen Hund zu gebrauchen.

Die Erziehung kann ganz oder zum Theil von Eltern andern übertragen werden, die tüchtiger dazu sind, oder mehr Zeit dazu haben. Selbst der Vortheil der Kinder fodert dies oft, sonderlich bey dem Unterricht. — — Was hiebey am bedenklichsten ist, zu übertragen, ist die Vorsorge vor das Leben der Kinder in dem allerzärtesten Alter, und die Zucht durch harte Mittel: dies Recht, so in den Händen der Eltern wegen der natürlichen Liebe unschädlich ist, wird in andern gefährlich: die gewöhnliche Meinung, daß die Erzieher dies Recht vermöge ihres Amts haben, ist ein Irrthum: präsumtiv hat der Vater sie zum Unterrichte bestimmet, und nicht zur Erziehung, dadurch daß sie Latein beybringen, haben sie das harte Recht des Schlagens so wenig als der französische Sprachmeister, oder der Professor auf Uni-

vers-

versitäten das Recht zu strafen. Ein anders ist es in öffentlichen Schulen, wo man schon weiß, daß der Lehrer ein Recht zu strafen habe, so ihm selbst die Obrigkeit giebt.

4) die Rechte nicht zu misbrauchen, so aus der Ernährung und Erziehung entstehen.

Aus beiden würde können eine Leibeigenschaft des Kindes gefolgert werden, wenigstens so lange, bis es Kosten und Mühe nebst Zinsen und Gefahr des Verlusts des Capitals bezahlet hätte. Kommt uns dies hart vor, so rühret es von unsern Sitten her: an andern Orten, wo der Sohn Zeit Lebens in seines Vaters Beutel arbeitet, wo der Vater die Tochter dem Bräutigam als eine Waare kaufft, ist die Leibeigenschaft wirklich da. Man denke an das Hebr. und noch mehr an das Römische Recht der Väter. Das Unglück ist auch für die Kinder nicht so groß, denn die Leibeigenschaft wird durch die väterliche Liebe gemässiget. Das bey uns und überall geltende Recht der Eltern, für ihre Kinder Verträge zu errichten, (z. B. mit Gott in der Taufe, mit der Obrigkeit, ja, wenn sie selbst Sclaven sind, mit ihrem Herren, dessen Leibeigene die Kinder werden) ist ein Stück davon: dabey nur das ist, daß die Verträge keine schwerere Conditionen enthalten müssen, daß ein vernünftiger sich dafür die Annihilation wünschen könnte. Das Recht der Eltern über die Heyrathen der Kinder ist gleichfalls hieher zu leiten. Bey uns wird es durch die bür-

bürgerlichen Gesetze darauf eingeschränkt, daß der Vater gewisse einzelne Heyrathen verbieten kann, hingegen im Orient konnte er die Tochter verkauffen und dem Sohn eine Frau nehmen.

Alle diese Rechte werden durch Gesetze in der Republik eingeschränkt: und da die Eltern selbst die Wohlthaten der Republik geniessen,! so haben sie sich dieser Rechte durch einen Vertrag begeben, und der Sohn ist nicht mehr schuldig sie ihnen einzugestehen. Diese Rechte sollen sich also die Eltern gar nicht mehr zuschreiben, die sie vergeben haben. Dies macht auch, daß die Rechte der Eltern z. B. in Ansehung der Heyrathen aus den in der Bibel beschriebenen Gewohnheiten oder Gesetzen der Patriarchen und Israeliten nicht erwiesen werden können: ein Fehler, den man allzu häufig begehet.

Die übrigen Rechte sollen die Eltern nicht mit höchster Strenge gebrauchen, sondern stets das Wohl und Vergnügen der Kinder, denen sie Glückseeligkeit schuldig sind, zu Rathe ziehen. Hieher gehört unter andern das nicht Erbittern Eph. VI, 4.

5) die väterliche Liebe kann sich zwar wie jeden heftigen Affect, der Vater nicht selbst geben: daher ich ihn in dem eigentlichen Verstande für keine Pflicht ansehen kann. In dem seltenen Fall, da Eltern, sonderlich Mütter, gegen ihr Kind einen Haß haben, ist zwar ihre Schuldigkeit den Haß zu besiegen, allein die väterliche Liebe wird nicht in ihrer Gewalt seyn.

Ordents

Ordentlich wird jeder seine Kinder nicht nur lieben können, sondern auch lieben müssen, wenn er nur (und dies ist freilich seine Pflicht) das nicht unterläßt, woraus die väterliche Liebe entstehen kann, z. B. Erziehung der Kinder da sie noch ganz klein sind, oder sie mit Fleiß, oder durch ungestörte Duldung entgegen gesetzter Affecten, ersticket.

Meistens bestehet die Pflicht in Absicht auf die väterliche Liebe in Einschränkung derselben und weiser Richtung zum besten Zweck. Unpartheilichkeit, Kenntniß der Fehler der Kinder ꝛc. gehört hieher.

§. 95.

Pflichten gegen Fündlinge und Waisen.

Wo die Eltern frühzeitig sterben, oder unbekannt sind, (bey Fündlingen und Waisen) fällt ein Theil dieser Pflichten auf das menschliche Geschlecht: Liebe des kleinen Nächsten, und seine eigene Glückseeligkeit, die von der Vermehrung der Menschen abhängt, verbindet es an Eltern Stelle zu treten.

Ich sage auf das menschliche Geschlecht, folglich auf die Republik, wenn dies Geschlecht nicht im Stande der Natur ist. Auf einzelne kann ich nicht wohl diese Pflicht legen, die leicht ihre Kräfte übersteigen würde: wiewohl auch diese

verbunden sind, Fündlinge und Waisen nach ihrem Vermögen zu erziehen, wenn das Publicum seine Pflicht nicht thut. Das Publicum aber, so sie nicht thut, ist ein Mörder; es handelt so barbarisch, als wenn es selbst Kinder exponirte: und bey uns sündiget es desto mehr, weil es durch seine Gesetze, nehmlich durch Aufhebung der Sclaverey, einzelne Personen abhält, sich der Fündlinge und Waisen anzunehmen.

Fündlings- und Waisen-Anstalten zu machen ist daher ein Staat (nicht der Oberherr allein, auf dessen Cammergüter oder Krieges-Einkünfte man dies nicht legen darf) verbunden, der keine Leibeigenschaft duldet. Ich will nicht eben sagen, Fündlings- und Waisen-Häuser, denn diese

1) kosten mehr

2) die darin versammlete Kinder können nicht selbst an ihrem Unterhalt verdienen, da sie hingegen in Familien zerstreut oft ein Reichthum dessen sind, der sie bekommt.

3) sie werden darin weniger für das menschliche Leben erzogen.

4) sie sind den epidemischen und den Haut-Krankheiten zu sehr unterworfen: (Siehe Süsmilch von den Ursachen des Sterbens 1757).

5) auch den Verführungen zu Selbstbefleckung und noch schlimmeren Unkeuschheiten.

6) Fün-

6) Fündelhäuser sind gemeiniglich Mördergruben, da man Kinder hinein, und nicht wieder herausgehen siehet, fast alle sterben darin. S. Schlözers Briefwechsel.

sondern ich rathe mehr das Verdingen in einzelne Familien, doch unter einer gewissen allgemeinen Aufsicht eines Waisen-Inspectors, und so, daß sie zur Schule gehalten werden. Kleine Städte, von noch unverdorbenen Sitten und Gesundheit, von gesunder Lage, die etwan 500 Häuser haben, sind hiezu am besten, und würden, sie mögen sich vom Ackerbau oder Manufacturen nähren, dabey Vortheil haben. Der Sohn könnte in einem gewissen Alter dem Publico wieder als Soldat dienen, und doch dabey zu etwas gewöhnt seyn, das ihn im Alter erhielte. — — Was für ein Anwachs brauchbar erzogener Unterthanen! Jeder Prediger hat dies im kleinen anzurathen: denn jede Gemeine kann erst solche Anstalten machen, die das Publicum endlich nachahmen wird.

§. 96.

Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern.

Kinder sind den Eltern schuldig,

1) was jene nach §. 94 als Rechte fodern können, und in der Republik nicht vergeben haben. Sonderlich ist wohl jetzt am meisten das noch übrige Recht der Eltern bey Verheyrathung der Kinder zu beobachten: wel-

ches ihnen zu lassen desto billiger war, weil ihre eigene Ehre bey den Heyrathen der Kinder, und bey der davon abhängenden Glückseeligkeit der Kinder ihre Gemüths-Ruhe interessirt ist.

2) Ehrerbietung Eph. VI, 2. 3. die Zeit Lebens dauren soll.

3) Gehorsahm Eph. V, 1. so lange sie uns erziehen: als aus welcher Erziehung die Pflicht des Gehorsahms entstehet.

4) Dankbarkeit, die sich so wohl durch Liebe, als durch Wohlthaten bey hüflosen Umständen beweisen soll: 1 Tim. V, 8.

Die Ausdähnung dieser Pflichten auf Lehrer ꝛc. ist ungegründet. Sie sind Miethlinge, nicht Eltern.

§. 97.

Von der Sclaverey.

Den Stand der Knechtschaft kann ich weder als dem Natur-Gesetz, noch dem Gesetz Christi zuwider ansehen, ob ich gleich glaube, die Politik werde ihn meistens verbieten.

Es ist wahr, wir sind natürlicher Weise frey (doch mit der Ausnahme, wenn wir keine Eltern haben) und haben auch ein natürlich Anrecht an die Freyheit: allein können wir keine natürlichen Rechte vergeben? Thun wir es nicht in Absicht auf die Freyheit, so bald wir in die Repus-

blik

blik treten. — — Wir haben einen Trieb zur Freyheit: allein er ist nicht so stark, daß wir nicht ihn gegen ein grösser Gut verläugnen, und wohl ohne Verlust der Glückseeligkeit der strengsten Ordre pariren können. — — Was thut es zur Sache, ob der so über uns herrschet ein Landesherr, oder ein Hausherr ist? Können wir uns jenem zu unserer Erhaltung unterwerfen, ja ihm das Recht über Leben und Tod über uns geben: so wird nicht einmahl die vollkommenste Leibeigenschaft, da der Herr das Recht über Leben und Tod übet, sündlich seyn. Die Anhaltung zur harten Arbeit hat der gedungene Tagelöhner mit dem Knechte gemein: die Strafen, der ungehorsahme Unterthan. Was ist in der Knechtschaft, so wir anderwerts als unerlaubt misbilligen? Sie wird noch dazu nicht wenig gemildert, weil dem Herrn an der Gesundheit des Knechts gelegen ist: oft verwandelt sie sich in familiäre Freundschaft. Sie siehet bey den Alten nicht so hart aus, sondern hat viel Züge von Mässigung und Glückseeligkeit: nur muß man sie nicht nach der ganz ungerechten und harten Sclaverey der nach America verkauften Schwarzen beurtheilen, denen sie durch Heimweh und Melancholie noch unerträglicher wird. Siehet man die Ursachen an, daraus die Knechtschaft entstand, so scheinen sie die Aufgebung der natürlichen Freyheit zu rechtfertigen. Diese sind

a) der Krieg. Ist es unrecht den Feinden das Leben zu lassen? — — und die Condition dazu zu setzen, daß sie dienen? Ist es von ihnen unglaublich oder thöricht oder

sündlich, daß sie diese Bedingung annehmen werden? — — Warum soll der Staat überwundene und gefangene Müssiggänger haben? Was zwinget ihn, sie zu Verstärkung des Feindes wieder loszulassen?

b) Verbrechen: (bey uns dafür servitus publica, oder Vestungsbau: die so manche gütig seyn wollende Gesetzphilosophauten gar für alle Lebensstrafen substituiren wollen. Servitus publica ist viel härter, als privata).

c) die Erziehung, bey den Vernis. (Ich weiß man sagt, die Geburt: allein diese giebt nicht so wohl das Recht, als das angewandte Capital). Ist oben bey dem Rechte der Eltern da gewesen, und würde sich auch auf Fündlinge ausdähnen lassen. — — Dahin gehört noch mehr, wenn Eltern ihre kleinen Kinder, die sie nicht erziehen können, weil sie zu arm sind, verkaufen oder verschenken. In der That, so sehr ich sonst politisch wider Leibeigenschaft bin, wünschte ich sie doch zu Erziehung der Fündlinge, (die nun besser seyn würde, als in der Mördergrube, dem Fündlingshause) armer Waisen, und der Kinder sehr armer Eltern, die doch heyrathen und Kinder zeugen wollen. Wie? und unter welchen Einschränkungen? Das überlasse ich der gesetzgebenden Klugheit.

d) die

d) die Verkauffung wegen Schulden. Der Creditor hatte ja Recht, das seine wieder zu fodern, und der Debitor war schuldig, es an Arbeit zu bezahlen, wo er es an Geld nicht hatte: übertrifft seine Schuld das, was seine Dienste nach Abzug der Nahrung und Abrechnung der Gefahr seines Todes werth seyn möchten, so ist billig, daß er auf Lebenszeit verkaufft werde.

e) ein freier Vertrag, dergleichen Moses im 2. Buch XXI, 5. als leicht möglich supponirt.

Ich gestehe, es giebt auch ungerechte acquisitiones servorum, wie aller Güter: z. B. den Sclaven-Handel auf den Africanischen Küsten billige ich nicht, doch sieht er nach den Herrenhuthischen Nachrichten erträglicher aus, denn zum Theil sollen doch Verbrecher oder im Kriege gefangene verkaufft werden.

Das Gesetz Christi widerspricht der Leibeigenschaft eben so wenig: vielmehr sind Pault Briefe voll davon, daß er, nicht nur den Knechten Pflichten gegen die Herrn, sondern auch den Herren Pflichten gegen die Leibeigenen vorschreibt, folglich nichts dawider hat, daß Christen ihre Knechte behalten. S. Col. III, 22. IV, 1. 1 Tim. VI, 1. ff. 1 Petri II, 18. ff. 1 Cor. VII, 23. ist dem nicht entgegen. Paulus will nur, man soll sich nicht zum Knecht verkaufen, wenn man es Umgang haben kann. Die

ganze Stelle im Zusammenhange ist vielmehr davor, daß die Knechtschaft erlaubt sey.

Ist bey uns die Sclaverey verhaßt, so kommt es nicht von dem Christenthum her, sondern von den deutschen Sitten, und theils weil die Politik sie selten billiget. Denn viele Sclaven werden dem Staate gefährlich, und sind auch, weil es ihnen an honneur mangelt, zum Soldaten-Dienst untüchtig. Doch ist ihre gänzliche Abschaffung nicht einmahl politisch recht gut: Leibeigenschaft dient a) zur Ernährung armer Kinder b) zu glimpflicher Bestrafung der Missethäter.

§. 98.

Pflichten zwischen Herrn und Leibeignen.

Die Pflichten der Leibeigenen gegen ihre Herren sind, unumschränkter Gehorsahm, in allem, so nicht eine höhere Pflicht verletzet, und Treue, wohin hauptsächlich gehört, die Herrschaft nicht zu verlassen. Wenn Paulus sie einschärfet, so verweiset er dabey auf die Belohnung im Himmel, weil es an Belohnungen auf Erden mangelte.

Der Herren ihre, sie zu ernähren, sonderlich in Krankheit, sie nicht zu überladen mit Arbeit, durch Glimpf den harten Stand der Knechte möglichst zu erleichtern: auch wenn sie kein Eigenthum sparen können, sie im hülflosen Alter zu ernähren.

Die

Die Pflichten der Miethsbedienten können nicht aus den Pflichten der Knechte bestimmet werden, sondern aus Verträgen: z. B. das 10te Gebot ist nicht auf sie zu appliciren. Der Herr hat gegen sie nicht die Rechte als gegen einen Knecht: aber auch nicht eben die Pflicht: z. B. den kranken Knecht soll ich behalten, nicht aber den kranken Bedienten, der sich von aufgespartem Lohn erhalten mag, auch mir nur kurze Zeit gedient hat.

Von diesen Pflichten hat die Moral wenig specielles zu bestimmen, weil nach Verschiedenheit der Länder auch der Vertrag verschieden ist. Das Allgemeine ist: der stillschweigende oder laute Vertrag ist von beiden Seiten treulich zu beobachten, so weit daß der eine Theil dem andern erweise, was er selbst, wenn man die Umstände umkehrte, verlangen würde, und daß die Herrschaft dem Bedienten den unangenehmen Stand des Dienens durch Glimpf erträglich mache.

§. 99.

Republik oder grössere Gesellschaft.

Die Menschen sind von Gott bestimmt, in der Republik zu leben. Ein Satz, den wir zuförderst wider Rousseau zu behaupten haben, der das gerade Gegentheil in dem discours sur l' origine de l' inegalité behauptet.

Die Glückseeligkeit der Menschen erfodert Republiken, und zwar grössere obgleich nicht ungeheure. Denn

a) auſſer der Republik ſind wir bey der Menge der boshaften, ja auch bey der Menge der wechſelsweiſen Beleidigungen unter dem beſſern Theil, in ſteter Gefahr des Lebens und der Güter, vor einander. Einer allein kann allen Böſen oder Beleidigern kein Schrecken einjagen: nicht einmahl der ſtärkſte, da es auf Menge, Liſt, Glücksfälle ankommt. Und doch können nur wenige die ſtärkſten ſeyn. Im Stande der Natur wird die Rache, ſo neue Rache erreget, das Uebel multipliciren, und jede Beleidigung verewigen. — — — Daher werden im Stande der Natur die meiſten ihr Leben früh und gewaltſahm verlieren: wie auch die Erfahrung zeiget. Bey der wenigen Sicherheit wird man weder die Erde recht cultiviren, noch den nöthigen Vorrath ſammlen.

Allem dem hilft die Republik ab, die den Beleidigern eine ihnen unüberwindliche vereinigte Macht entgegen ſtellet: und die Rache ſelbſt übernimt, auf welche, eben wegen der Uebermacht der Republik, keine Gegenrache erfolget, alſo das Uebel aufhöret.

Anm. Man ſiehet leicht, daß hiezu eine gewiſſe Größe der Republik nöthig ſey: denn es kann ganze Räuberbanden geben, die beleidigen. Ja da es auch räuberiſche Republiken giebt, iſt eine ſolche Größe der Republik nöthig, bey der ſie ſich mit Hoffnung gegen jene wehren, und ſie durch Macht abſchrecken

schrecken könne: wozu jedoch nur eine gemässigte Größe, mit Liebe des Vaterlandes und guter Einrichtung erfodert wird, wie wir an dem Preussischen Staat sehen. Hieraus folget, daß eine rechtmäßige Vergrösserungs-Begierde der Staaten nicht sündlich sey. Hingegen ist das Trachten nach einer eigentlichen Universal-Monarchie, Sünde: diese würde dem menschlichen Geschlecht schädlich seyn, durch die grosse Residenz, die langueseirenden entfernten Glieder des Staats, Tyranney der Unterbedienten, und die Indolenz des Prinzen. Gott störete sie auch 1 Mos. XI, 4-7. Siehe die Anmerkungen daselbst. Ein Volk, das Volk um die Residenz, würde denn alle andere drücken und aussaugen, recht, wie ehemahls die Engländer.

b) die Republik macht erst eine Menge Anstalten zum Unterhalt mehrerer Menschen, Bequemlichkeit der Handlung, ꝛc. ꝛc. möglich: z. B. Anlegungen von Wegen und Brücken, die einzelne nicht übernehmen können, Vertilgung schädlicher Thiere. Fast alles, was wir um uns sehen, gehört dahin.

Eben hiezu braucht sie wieder eine gewisse Größe, obgleich keine übermässige.

Gott selbst hat eine Veranlassung zur Republik gegeben, da er alle Menschen von Einem Blut entspringen, also in einer Gesellschaft gebohren

ren werden ließ, die täglich grösser ward, und bald bey entstehendem Falle Beleidigte gegen Beleidiger vertheidiget haben wird: ja 1 Mos. IX, 6. giebt er einen Befehl dazu. S. Dissert. ad leges divinas de poena homicidii §. 17.

§. 100.

Form der Republik. Vom Recht der Fürsten.

Weder das Gesetz der Natur, noch das göttliche schreibet eine gewisse Form der Republik vor.

Nicht das erste: denn es ist nicht klar, welche Form der Republik die beste sey, ja man kann schwerlich eine absolute für die beste ausgeben. Bey veränderter Gemüths-Art der Einwohner ist bisweilen die Form anders zu wünschen. Sie richtet sich auch nach der Lage der Länder, z. B. die Regierungs-Form von England würde verlieren, so bald es keine zur See übermächtige Insel wäre: denn es würde eine grössere Armee nöthig seyn, und da die Armee in England schlechterdings unter dem Könige stehet, so würde die Freyheit precär, und ein bürgerlicher Krieg nahe seyn.

Gott hat nichts davon verordnet. 1 Mos. IX. — — Den Israeliten selbst hat er die Form der Republik und ob sie einen König haben wollten, 5 Mos. XVII. frey gestellet. Daraus, daß alle Menschen von einer Familie sind, folgt noch

gar

gar keine Monarchie: denn der gemeinschaftliche Vater, der etwan natürlicher Weise Monarche seyn möchte, (wiewohl er selten dazu tüchtig seyn wird, denn zum Monarchen werden vorhergehende Erziehung, und das beste Alter erfodert) lebt nicht ewig. Stirbt der, so ist kein Monarche mehr da, denn die Rechte der Erstgebohrnen sind willkührlich. Will alsdenn die Gesellschaft, so kann sie ein Conseil setzen, oder eine Democratie errichten, oder sich in mehr kleine Gesellschaft zertheilen. Man zeige mit noch so vieler Gelehrsamkeit, daß die Rechte der Erstgebohrnen uralt sind, daß sie, wie einige wollen, Cain schon gehabt habe, so sind sie doch willkührlich. Nicht einmahl das Beste der Gesellschaft würde stets rathen, den Erstgebohrnen der erstgebohrnen Race zu wählen, welcher auch den kleinen Vorzug selten haben wird, der älteste im ganzen Volk zu seyn. Zudem folget aus diesem Argument entweder nichts, oder die Universal-Monarchie.

Bestimmet Gott überhaupt nicht die Form der Republik, so bestimmet er noch weniger das Recht der Könige. Solche kommen allein auf die Verträge mit ihren Unterthanen an, und sind in einem Lande anders, als in dem andern. Die Gesetze von dem Jüdischen Könige können bey uns so wenig und noch weniger zur Richtschnur dienen, als sonst das bürgerliche Gesetz der Israeliten uns verpflichtet: ich sage, noch weniger, denn einige haben den offenbahrsten Bezug auf die Lage von Palästina, z. B. daß der König nicht viel Reuterey halten solle.

Die

Die Könige haben alle ihre Gewalt nicht von der Natur, (denn die verordnete keinen gewissen statum reipublicae) nicht von Gott unmittelbar, (denn wo hat er ein Recht der Könige geschrieben? wo hat er declarirt, welche Familie regiren sollte, da wir sonst von Natur alle gleich sind? Auch die einen König wählen, wissen gar wohl, daß sie um die Zeit nicht inspirirt, und keine interpretes Dei sind: und Röm. XIII, 1. 2. gehet blos auf die Verordnung der Providenz) sondern aus dem Vertrag mit den Unterthanen. Woraus durch die Eigenschaft eines Vertrages folget, daß er eben sowohl an die Grundgesetze gebunden sey, als das Volk: ja daß man ihn bey vorsätzlicher und grober Uebertretung derselben absetzen, und bestrafen dürfe. Also ist der passive Gehorsam der Unterthanen, keine Pflicht.

So richtig dieser letzte Satz ist, wenn man überhaupt davon redet, so viel stehet doch der Anwendung auf einzelne Fälle entgegen. Es ist wahr, der Unterthan hat ein Recht, dem Fürsten, der seinen Vertrag nicht hält, zu widerstehen, sich wider ihn zu empören, und ihn abzusetzen: die Moral hat auch überhaupt gegen den Gebrauch dieses Rechtes nichts. Allein

a) meistentheils ist die Gefahr so groß, daß die Liebe zu sich selbst, und zu den Mitunterthanen, es verbietet. Ein bürgerlicher Krieg ist ein entsetzlich Uebel, und ordentlich ein grösseres, als man von der Regierung eines die Gesetze vergessenden Königes zu befürch-

fürchten hat. Mislungene Revolten oder Versuche dazu, gar Nachstellungen des Lebens machen Könige zu Tyrannen, nicht blos gegen den Rebellen, sondern gegen das ganze Volk. Die Geschichte der Römischen Könige und Kaiser und Herodis ist Beyspiel davon.

b) oft ist gar eine moralische Unmöglichkeit zu reüssiren, und dann verbietet der Gehorsam gegen die Providenz die gewaltsahmen Mittel.

c) die grossen Hindernisse, und Furcht vor Gefahren zu überwinden, und eine Menge zur Rebellion zu vereinigen, ist gemeiniglich unmöglich, wo nicht eine Wuth des Pöbels oder Enthusiasmus einer falschen Religion dazu kommt. Beide thun gewiß unrecht, haben gemeiniglich keine völlig gerechte Sache. Sie gehen zu weit, und ziehen Folgen nach sich, die der kluge und bessere Theil nicht wünscht. Z. B. im vorigen Jahrhundert hatte der innerliche Krieg in England ein ganz anderes Ende, als das sonst wirklich patriotische rebellische Parlament wünschte. Von 999. Fällen unter 1000 kann ich also sagen, entweder die Revolte ist unmöglich (und so muß man sie unterlassen) oder sie ist möglich, aber durch eine Wuth des ergrimmten Pöbels, und denn ist sie sündlich.

Das Strafen der Könige ist noch bedenklicher. Obgleich ihnen selbst nicht unrecht geschehen würde, und sie nicht besser sind als andere Menschen; so ist es doch nützlich, daß sie dem Volke besser vorkommen und durch Strafen der Respect gegen die Königl. Würde nicht gemindert werde: sonderlich da sie durch die Absetzung schon genug gestraft sind. Es kommt noch hinzu, daß die blosse Möglichkeit einer Strafe die Könige ehe zu Tyrannen, und die bürgerlichen Kriege erbitterter macht, auch zu viel Mitleiden erreget. Jacob II. geköpft, würde gefährlicher gewesen seyn, als abgesetzt. Endlich so kommt das Volk nicht anders als in Raserey zum bürgerl. Kriege: ein solch Volk ist in seiner eigenen Sache ein unzuverlässiger Richter. Es ist daher sehr löblich, wenn in dem Vertrag der Unterthanen mit dem Könige ausgemacht wird, der König solle nicht gestraft werden, oder, wie die Engländer und Schweden sagen, er könne nicht sündigen.

§. 101.

Pflicht der Regenten.

Die Pflicht der Könige (oder in der Aristocratie, der Vornehmsten) ist.

1) nach den Grund-Gesetzen zu regieren. So bald er von ihnen abweicht, bricht er seinen Vertrag.

2) so gut zu regieren, als in seinem Vermögen stehet.

3) falls

3) falls diese Gesetze nicht ein anderes verordnen, selbst zu regieren, nicht aber aus Trägheit andern die ganze Regierung, für die er besoldet wird, ohne Aufsicht zu überlassen. — — Hiezu gehört auch, daß er sich zum Regieren tüchtig macht.

4) Wahl guter Bedienten, und nicht der Favoriten. Ps. CI. Sprüchw. an mehreren Stellen.

5) Liebe zu den Unterthanen. Diese soll durch allerley Vorstellungen der Liebe, der wohl enthusiastischen Liebe der Unterthanen zu ihm, seines mit den Unterthanen genau verbundenen Vortheils, seiner natürlichen Gleichheit mit ihnen, unterhalten und verstärkt werden: hingegen soll er den Angeber und Verleumder der Unterthanen, und den Schmeichler, der ihn hochmüthig macht, nicht hören.

Anm. I. Sebst Richter zu seyn, mache ich nicht zur Pflicht: oft verbieten es Grundgesetze. Müller Arnold ist ein gefährlich Beyspiel, und bey einem grossen und guten Könige. Alles kommt hier auf die Verträge des Königes mit dem Volke an.

Anm. II. Man pflegt ihnen gemeiniglich mit zu befehlen, sie sollen Ernährer der Kirche seyn, das ist, die Kirche von ihren Einkünften unterhalten. Allein daraus, daß Jesaias dergleichen weissaget, folget noch keine Pflicht dazu. Die Einkünfte des Königes sind von doppelter Art, a) die ihm vor seine Person gege-

bene, die sein Eigenthum sind. Von diesen wohlzuthun soll er so wenig vergessen, als der Privatmann: er hat aber auch nach Proportion nicht mehr Pflicht dazu: und am wenigsten eine besondere, diese Wohlthaten gerade der Kirche zu erzeigen. b) Staats-Einkünfte. Diese sollen nicht vor die Kirche, sondern zu dem Zweck angewandt werden, dazu sie destinirt sind. — — Siehe meine Anmerkung zu Ezech. XLVI, 13-17.

§. 102.

Pflichten des Bürgers.

Die Pflichten des Bürgers gegen den Staat und den König sind:

a) gegen den Staat

1) genaue Befolgung aller Gesetze.

Jedwedes Gesetz des Staats ist dem Bürger zugleich ein göttliches Gesetz. Denn da er in den Staat getreten ist, und die Wohlthaten desselben geniesset, hat er eo ipso einen Vertrag errichtet, dessen Bedingungen in den Gesetzen des Staats enthalten sind: diese kann er nicht übertreten, ohne den Vertrag zu brechen, dessen Haltung das Gesetz der Natur gebietet. — — Auch unbequeme, auch schädlichscheinende, ja wahrhaftig schädliche Gesetze, sind nicht auszunehmen: denn die Unbequemlichkeit und Schädlichkeit einer Bedingung befreiet mich von meiner Verpflichtung einen Vertrag

trag zu halten, noch nicht, sonderlich wenn ich dagegen die Vortheile des Vertrags genieſſe.

Zu dieſen Pflichten ſind nicht blos die Unterthanen verbunden, die einen expreſſen Vertrag gemacht und geſchworen haben, ſondern auch wer einen ſtillſchweigenden Vertrag gemacht hat, d. i. a) angebohrner Unterthan für den die Eltern contrahirt haben b) jeder, wer den Vortheil des ſtillſchweigendeu Vertrags, den Schuz annimt, jeder Durchreiſende, ja ſelbſt der vom Fremden eroberte, und ſeinen Schuz annehmende. Röm. XIII, 1. ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις.

Zu dieſer Befolgung der Geſeze gehört allerdings, daß ich mir im Uebertretungs-Fall die Strafe gefallen laſſe, und mich nicht mit Gewalt dagegen ſeze, denn, wenn ich mich Geſezen unterwerfe, ſo iſt es in der That ein Vertrag, entweder ihnen zu folgen, oder die Strafe zu leiden: — — nicht aber, daß ich mich ſelbſt zur Strafe angebe. Dies verlangen die Geſeze der Republik nicht. Sie drohen Strafe dem Miſſethäter, den die Obrigkeit wiſſen wird, dadurch befehlen ſie noch nicht daß er ſie ſich anthue: ſogar auch andere anzugeben iſt ordentlich kein Unterthan verbunden, und wenn ſolches in einem auſſerordentlichen Falle geboten wird, ſo ſind doch Bedienten, Kinder, Eltern ausgenommen, noch mehr aber ich ſelbſt nicht mit gezwungen, mich ſelbſt anzugeben. In der That wäre auch ein ſtrengeres Geſez thöricht, denn es würde bey der doch unauslöſchlichen Selbſt-

liebe die Unterthanen zu Brechung der Gesetze gewöhnen. Auch Gotte ist man nicht schuldig, vor seine Sünde zu leiden: denn er hat diese bürgerlichen Strafen nicht gesetzt, sie sollen die Sünde vor ihm nicht gut machen sondern vor dem Staat, und er fodert von uns überall keine Büssung. Petri Beyspiel ist decisiv: er giebt es nicht an, daß er dem Malchus ein Ohr abgehauen hat, ja die Evangelisten verschweigen, so lange er lebte, in ihren inspirirten Schriften den Nahmen des Thäters, welchen erst Johannes nennet, besonders Marcus, der aus Petri Munde geschrieben hat.

Den der hier Gewissenszweifel hat, kann der Prediger oft mit Nutzen von Juristen belehren lassen, die ihm nicht nur sagen werden, die Gesetze verlangen dies Angeben nicht, sondern vielleicht gar das Verbrechen sey schon verjährt. Ich weiß das Beyspiel eines alten Mannes, der sich aus Gewissensangst wegen Sodomiterey angab, aber ernstlich vom Gericht bedeutet ward, wegen des schon verjährten Verbrechens zu schweigen, und nicht durch dessen Bekennung Aergerniß zu geben.

2) Vertheidigung des Staats. Nichts ist natürlicher, als daß, wenn mehrere in eine Gesellschaft zur gemeinschaftlichen Vertheidigung zusammen treten, ein jeder mit vertheidigen helfe. Es würde daher auch jeder Bürger ein Soldat seyn müssen, wenn man nicht den militem perpetuum angeordnet hätte. Allein auch nachdem dieses geschehen, wird noch

dem

dem Staate gegen seine Bürger, die er nicht etwan selbst davon ausgenommen, das Werbungsrecht, und zwar auch das gewaltsahme bleiben, kein Unprivilegirter wird sich oder die seinigen demselben entziehen, noch sich über Härte beschweren dürfen, ohne sich zu versündigen.

3) dem Staat nicht zu schaden, d. i. nicht zu verrathen, was wir im Eide nennen, treu und hold seyn. Dies sind wir so gar dem uns schützenden Feinde schuldig.

4) gewissenhafte Entrichtung der Abgaben. Diese ist man wiederum kraft des Vertrags schuldig, da man die Wohlthaten des Staates geniesset. Wer sie hingegen nicht liefern wollte, dem ist der Staat weder Schutz noch Recht schuldig, d. i. von Rechtswegen wäre er vogelfrey.

Die Ungerechtigkeit des Betrugs und Unterschleifes wird man in andern Fällen nicht miskennen. Wenn wir einen Vertrag machen, so Kosten erfodert, und wir verbinden uns nach einer gewissen Proportion zu contribuiren, so ist der ein Betrüger und Dieb, der weniger contribuirt. — — Der, so die Einkünfte des Staats betrüget, ist auch wirklich ein Dieb, zuförderst und gewiß an dem ganzen Publico: aber auch, wenn solcher Betrüger mehr werden, an allen seinen Mitbürgern insonderheit. Denn sobald der Abgang groß wird, muß er durch neue Auflagen ersetzt werden. — — Die Billigkeit will, daß zu einem gemeinschaftlichen

Endzweck jeder nach einer gewissen Proportion gebe: der Betrüger giebt unter derselben.

Die Erklärung Christi, Matth. XXII, 21. ist klar, wie auch Röm. XIII, 7.

Die Einwürfe sind höchst ungegründet: z. B.

Der Staat ist reich genug. Auch einen reichen darf ich nicht betrügen. Wenig Staaten sind aber reich genug: ja gemeiniglich sind ohnehin mit der Zeit bey wachsenden Preißen der Dinge die Einkünfte zu den Ausgaben unzulänglich. Wiewohl solches gemeiniglich früher wegen Unterschleifs geschehen muß: z. B. hier im Lande werden die vier grossen Städte eine merkliche Summe schuldig, davon der Unterschleif von Göttingen und Hannover hauptsächlich Schuld ist. Wäre aber etwas übrig, so würden alsdenn allen die Abgaben herabgesetzt werden können, oder der Ueberschuß würde zu neuen operibus publicis, zum Aufsparen auf die Zeit der Noth angewandt werden können. Das letzte verhütet, daß man künftig nicht die Auflagen erhöhen darf, so bald eine Noth eintrit. — — — Oft confundirt man bey diesem Einwurf auch König und Staat. Z. B. hier im Lande ist der Staat, (die Landschaft) stets schuldig. Der König ist reich genug: der bekommt aber auch den Licent nicht, und hat gar keine Verpflichtung, seine Domainen für das Land herzugeben. — — Man merke doch einen so kleinen Abgang an einer so grossen Summe nicht. Ich darf aber auch nicht unmerk-

unmerklich stehlen. Und wenn mehrere betrügen merkt man ihn wohl. — — Die Frage entstehet: aber wie wenn ein limitirter Monarch ohne Zuthun der Stände Auflagen macht, die also nicht rechtmässig sind. Antw. 1) öffentlich sie denn zu weigern, nicht abzutragen. Recht gegen den Landesherren zu suchen, auch wie die Engländer unter Carl dem ersten bey der Tonnage thaten, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, ist erlaubt, 2) heimlich zu defraudiren, ist etwas zweifelhafter, wenigstens muß man keinen Heel daraus machen, sobald man befragt wird, nicht lügen und betrügen. 3) Wo die unrechtmässige Auflage und der Verlust der Rechte der Landschaft schon verjährt ist (im Preussischen) und man Schutz annimmt und verlangt, muß man sie entrichten.

Und doch geht Matth. XXII, 21. auf einen Zinsgroschen, der ohne Consens gefordert ward.

Wie glücklich wäre ein Land, wo entweder fast alle aus Gewissen ehrlich die Abgaben entrichteten, oder doch Defrauden so schimpflich wären, als Diebstahl! So viel Licentbedienten dürften nicht unterhalten werden, wenige Auflagen würden seyn, und Gewerbe würden blühen.

5) Liebe gegen den Staat, *caritatem patriae*, *pietatem*, kann ich nicht zur eigentlichen Pflicht machen, denn sie stehet nicht in unserm Vermögen. — — Es ist vielmehr eine aus einer nützlichen und uns natürlichen

Schwachheit entstehende Tugend, deren wir uns zu befleissigen haben.

So bald wir etwas für das unsrige ansehen, haben wir dagegen eine Prädilection, die Hutcheson sehr hübsch beschreibt. Sie gehet bis zu einem Fehler des Urtheils, daß wir die Mängel solcher vorzüglich geliebten Sachen, Hauses, Gartens, Acker 2c. nicht sehen, und es uns als das Beste vorstellen. Diese Prädilection gegen das Vaterland ist gewöhnlich, und kann sehr weit gehen, weil sie von Jugend auf genährt wird, und weil unsere und des Vaterlandes Ehre und Vortheil mit einander verbunden sind. Hingegen hält es schon schwer und kostet mehr Zeit, wenn eben diese Prädilection gegen einen Staat soll erreget werden, zu dem man sich erwachsen begeben hat. Doch pflegt sie endlich zu entstehen.

In gewissen Schranken gehalten ist diese Liebe ungemein nützlich, und daher, und weil die Natur uns eine solche Prädilection hat geben wollen, eine Tugend. Sie treibt jeden zur Vertheidigung des Staats an, mit Waffen oder durch andere Mittel, (so wie eine Oesterreichische Schrift den Preussischen Unterthanen schuld giebt, wer nicht fechten könne, fechte doch mit Mund nnd Feder, und scheine zu beklagen, daß es ihm an der Statur zum Soldaten fehle) sie macht sie beynahe unüberwindlich, wenn sie allgemein ist, sie hindert bürgerliche Kriege, oder den Umsturz der Republiken durch mächtige

Bür-

Bürger, sie macht jeden munter, weit über seine Pflicht zur Verbesserung des Staats und der Nahrung zu helfen. Sie gebiert lauter opera supererogationis gegen den Staat.

Die Alten hatten sie mehr, als wir. Caritas patriae, pietas, nennet sie Cicero: public Spirit der Engländer. Wir in Deutschland empfinden sie, vielleicht gegen Volk und Land überhaupt, gegen unsern Fürsten insonderheit, nicht aber gegen den ganzen deutschen Staat, weil wir keinen haben, oder ihn als unser Unglück, als eine beständige Ursache von Hauskriegen Oesterreichs ansehen.

Eine so nützliche Tugend sollen billig Eltern den Kindern einprägen, und der Vernünftige soll sie nicht weg-ridiculisiren.

Indessen muß sie doch unter der Subordination gegen andre grössere und ausgedähntere Pflichten, sonderlich gegen die Liebe des ganzen menschlichen Geschlechts bleiben. Sehr leicht degenerirt sie in einen Haß oder Verachtung desselben, oder macht in bürgerlichen Kriegen, wenn sie sie nicht verhüten kann, wütender; zeuget wenigstens heftigen Partheyen-Haß im Staat selbst (wie in Schweden, zum Theil in England). Die alte Historie, auch die Englische, giebt Beyspiele dieser Excesse, davon wir, gleich wie von der Tugend selbst, reiner sind. Kein ärger Beyspiel davon ist, als

die Juden zu der Apostel Zeit, die aus Prädilection gegen ihr Volk den Heiden die Seeligkeit nicht gönneten, und das Evangelium verwarfen, weil es den Heiden geprediget ward.

b) Gegen die Person des Königs, oder andere höchste Obrigkeit:

1) Ehrerbietung: ohne diese kann der Staat nicht erhalten werden. Röm. XIII, 7. 1 Petr. II, 13-17. πάντας τιμήσατε. Auch die äussern Zeichen derselben.

2) Inviolabilität in Absicht auf sein Leben. Denn Nachstellungen gegen dasselbe machen ihn zum Tyrannen, wie die Römischen Kayser.

3) Billigkeit in Beurtheilung seiner uns undurchsichtigen Handlungen. Sein Interesse ist so mit dem Interesse der Unterthanen verbunden, daß man vermuthen muß, sein Wille sey gut.

4) wenn er wohl regiert, Dankbarkeit und Liebe.

§. 103.

Pflichten des Staats.

Die Pflichten des ganzen Staats sind:

1) den Bürger ohne Ausnahme zu schützen.

Geschie-

Geschiehet dies gegen innere Gewalt, so ist es Handhabung der Gerechtigkeit, welche unpartheyisch und der Billigkeit, wo aber Gesetze da sind, den Gesetzen gemäß seyn muß. Ein schönes Exempel ist Gesch. XXIII, 23. Von Zeugnissen wider die Partheylichkeit sind die Sprüche Salom. voll. Den Gesetzen kann nie die natürliche Billigkeit entgegen gesetzt werden. Man hat die Gesetze durch einen Vertrag gebilliget. Auch unzeitige Barmherzigkeit soll den Richter nicht von dem Rechte abwenden, sonderlich nicht die gegen die Armen, denn sonst wäre ja der Reiche nicht aequo jure mit ihnen, und so würde er zum grossen Schaden der Armen das Land meiden.

Da man an den Schutz der Rep. erst durch Verträge ein Recht bekommt (denn im Stande der Natur wären ja andre nicht schuldig, mich zu schützen) so ist die Republik die Administration der Gerechtigkeit ursprünglich nur ihrem Bürger schuldig. Der, so nichts zur Vertheidigung eines gemeinen Wesens, noch zu den Unkosten der Justitz beytragen will, wie kann der von diesem gemeinen Wesen Schutz und die kostbare Justitz verlangen? — — Wenn wir aber fremden eben so wohl Justitz widerfahren lassen, als unsern Bürgern, so geschiehet es kraft des Völkerrechts, und weil wir von andern Staaten für unsre Bürger das erwarten und geniessen. Daher leidet auch diese Justitz gewisse Ausnahmen: z. B. nach Mosis Gesetzen lieferte man den flüchtigen Knecht

an

an auswärtige nicht aus: bey uns den Soldaten nicht, wo kein Cartel ist. Daher kommt es auch, daß in der Justitz Repressalien erlaubt sind: d. i. man denegirt den Bürgern eines Staates Justitz, der sie unsern nicht handhabet.

Hieraus folget, daß der Staat dem Bürger keine Justitz oder Schutz schuldig sey, der ihm die gesetzten Abgaben nicht entrichtet. Doch gehet nicht leicht ein Staat so weit, dies sein Recht zu gebrauchen. In der That wäre vielleicht eine der wirksahmsten Strafen der Defrauden, wenn Defraudant keine Civil-Klage in gewisser Zeit anstellen könnte: ohngefähr wie im Preussischen der Adliche, der das Ritterpferd nicht bezahlt hat, zwar verklagt werden, aber keine Klage anbringen kann.

Die Politik rühmt geschwinde und unpartheyische Justitz so an, daß die Moral beynahe stumm und unberedt scheint. Sie hilft allen Gewerben auf: sie vermehrt die Einwohner: sie macht ihnen Liebe zum Staat.

Ist es gegen Auswärtige so nennet man es im eigentlichen Verstande Schutz. Diesen ist der Staat jedem Bürger schuldig: und ist nicht erlaubt, ihn unschuldig den Feinden auszuliefern, auch nicht den Uebermächtigen. Er hat durch den Vertrag Recht diesen Schutz zu fodern: und da er auf seiner Seite auch in der grösse-

sten

sten Gefahr uud mit seinem Leben den Staat vertheidigen soll, so ist der Staat es ihm auch schuldig. Die Gefahr für den Staat ist auch in Schätzung eines solchen Bürgers so groß nicht, daß er sie nicht übernehmen könnte: das Glück des Krieges läßt sich nicht so gewiß berechnen, und bey so offenbahr ungerechtem Kriege wird es ihm schwerlich an Hülfe fehlen. Hätte Schweden den Graven Tessin (über den dieser Streit entstand) den Russen ausgeliefert, so wäre es eine verächtliche Provinz von Rußland geworden, denn kein Reichsrath hätte sich ferner gewagt, etwas Rußland unangenehmes zu votiren.

2) Gute Gesetze zu geben. Wäre es möglich, die besten Gesetze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, so wäre es eine Schuldigkeit, die besten zu geben. Allein da die comparative Güte der Gesetze die schwerste Frage in der Politik ist, darüber a priori die Menschen verschieden, und beynahe insgesammt falsch denken werden, da man sie gemeiniglich erst nach Proben von 100 und mehr Jahren, (in denen sich die Schäden und Misbräuche der Gesetze zeigen) beurtheilen kann, ꝛc. so schreibt die Moral das beste Gesetz nie vor. Das nach unserer Einsicht beste sollen wir zwar wählen: doch so, daß wir die Gefahr der Veränderung der Gesetze bedenken, dadurch manches sonst beste Gesetz hypothetisch, und weil wir schon ein ander Gesetz haben, schädlich wird. Hingegen sind einige Gesetze so offenbar gut und noth-

nothwendig, daß der Staat sich versündiget, der sie nicht giebt: z. B. daß der Diebstahl verboten seyn soll ꝛc. — — — So strafte Gott die Cananiter, nach 3 Mos. 18, weil bey ihnen keine Gesetze wider die Blutschande waren: S. Ehegesetze §. 48. 49. 50. Ein Gesetz, dessen man offenbarlich nicht ohne grossen Schaden des menschlichen Geschlechts ermangeln kann, soll der Staat geben, oder er versündiget sich.

Man könnte zwar hier einwenden: er sey blos eine zum Schutz errichtete Gesellschaft, deren Zweck nicht sey, auch auf andere Weise die Glückseeligkeit der Menschen zu befördern, als nur in so fern sie sie schützet: wo nun nur keine Läsion solch Gesetz erfodere, da sey der Staat nicht verpflichtet, es zu geben. — — Allein a) es pflegt bey solchen Fällen eine Läsion zu seyn. Z. B. aus den verstatteten nahen Heyrathen entsteht allgemeine Hurerey; durch diese werden die Nachkommen sehr verletzt. b) der Staat kann die Bürger gegen äussere Gewalt nicht schützen, ohne blühend zu seyn, sonst fehlt es ihm an Macht, c) der Staat leidet keine höhere Gesellschaft (keine Policey-Gesellschaft) über sich, die die Glückseeligkeit der Menschen beförderte, und übernimmt also wirklich selbst diese Pflicht: zudem trieb uns nicht blos die Nothwendigkeit des Schutzes, sondern auch andere ewartete Bequemlichkeiten, an, den Staat zu errichten.

Wenn

Wenn der Staat keine gute Gesetze hat, so ist dies deshalb keine Sünde jedes einzelnen, der vielleicht an der gesetzgebenden Gewalt Antheil hat, für sich aber nichts ändern kann, sondern eine Sünde der Pluralität.

Es fragt sich: Ob der Staat schuldig sey, etwas zu verbieten, weil es Sünde ist?

Antwort: Nein! Sein Endzweck ist nicht, alle unbeleidigende Sünde zu hindern, noch auch die ewige Seeligkeit zu befördern; so er der Kirche überläßt. Vervielfältigung der bürgerlichen strafbaren Dinge würde die Untersuchung derselben, und die Execution der Gesetze unmöglich machen, und zugleich die Delatores vermehren, welche die Pest des Staats sind. Auch entstehet aus bürgerlichen Strafen mancher Sünde gröffer Uebel. Moses selbst hat nach Christi Ausdruck einiges wegen der Herzens Härtigkeit erlaubet. Doch viele Sünden sind zugleich verderbliche Laster für den Staat, und Läsionen anderer, die sind zu verbieten.

3) ob der Staat verpflichtet sey Sorge für die Religion zu tragen, ist eine verworrenere Frage. Unsere Moralisten fodern es gemeiniglich von ihm, allein eben dieselben pflegen doch einem catholischen Staat solche Pflichten gegen seine dissentirenden Unterthanen vorzuschreiben, daß er der Vorsorge vor ihre Religion und Seeligkeit gewiß erlassen ist.

Gewiß ist, daß der Staat nicht gestiftet ist, die Religion und künftige Glückseeligkeit zu befördern, (wenn ich den Israelitischen ausnehme) folglich scheint er so wenig dazu verpflichtet zu seyn, als die Kirche verpflichtet ist, für die Handlung zu wachen: ferner es ist schon eine Gesellschaft, die die Religion besorget, die Kirche: dieser braucht der Staat nicht vorzugreifen. Auch ist oben aller Gewissenszwang verboten.

Doch ist der Staat schuldig, auch die Religionsrechte seiner Bürger zu schützen, dahin unter andern Gesetze vom Sabbath gehören: und da er ohne Religion schwerlich sicher seyn kann, die wahre Religion aber so ungemein viel dienet, so scheint er dieser letztern Dankbarkeit und Gefälligkeiten schuldig zu seyn, auch um sein selbst willen soll er davor sorgen, daß nicht alle Religion untergehe. Ihm ist eine falsche Religion (die nur den Eid heilig hält) besser als keine.

Ein anderes ist, wo der Staat näher mit der Religion durchflochten ist, wegen seiner Grundgesetze: wo der Fürst auch Haupt der Kirche ist: wo der Staat die Einkünfte der Kirche an sich gezogen, und ihre Ausgaben übernommen hat, wie der Vater des vorigen Königs von Preussen Wilhelm Friedrich, bey den Landpredigern vorhatte.

Wenn der ganze Staat diese Pflichten, oder die Pflichten gegen andere Staaten, übertrit, so versündiget er sich: z. B. wenn er ungerechte Kriege führet, wenn die Justitz mangelt: wenn Sodomiterey, Blutschande, Ehebruch erlaubt ist, und in Schwange gehet.

Da er als ein Körper betrachtet eine moralische Person vorstellet, so wird Gott ihn dafür zu strafen Recht haben, und zwar den Schuldigen mit dem Unschuldigen: so wie ein beleidigter Staat den beleidigenden mit Krieg überziehet, und zwischen denen keinen Unterschied macht, die an der Beleidigung Schuld sind, oder nicht.

Von solchen Sünden der Völker sind die Predigten der Propheten voll.

Die Strafen sind blos aus dieser Welt, denn in jener Welt existirt der Staat nicht mehr, kann also nicht gestraft werden. Es sind die von den Propheten so oft gedroheten Landplagen, welche Fromme und Gottlose treffen. Viele derselben sind natürliche Folgen der Sünden des Staats: andere willkührlich, d. i. von einer merklichen Hand der Providenz veranstaltet werden, ohne natürliche Folgen des Lasters zu seyn: z. B. wenn Sodom durch den Blitz untergieng: oder bey einreissender Sodomiterey Holland von den Seewürmern bedrohet ward.

Doch straft Gott nicht alle Sünden des Staats, sondern blos alsdenn, wenn sie zu einer ausnehmenden Grösse gestiegen sind, davon er den Maasstab hat, den wir nicht kennen. — — Man kann auch nicht behaupten, daß Glück und Unglück der Völker sich stets nach der Tugend oder den Sünden derselben richten.

§. 104.

Pflichten gegen höhere Geister und gegen Thiere.

Mit den Engeln haben wir so wenig zu thun, daß ich kaum Pflichten gegen sie anzuzeigen weiß, die nicht auf blosse Hochachtung hinausliefen. Jud. 8. 9.

Gegen die Thiere haben wir

1) Rechte: sie zu unserm Dienst zu gebrauchen, zu essen, zu tödten.

Die ganze Natur ist so eingerichtet, daß ein Thier dies von dem andern leiden muß, und sie hat dem andern Triebe dazu gegeben. Wie oft braucht ein Thier das andere zum Last-Träger z. B. die Polypen, so ihr Haus an andere Seethiere ansetzen. — — Folglich hat der Schöpfer gewollt, daß sie dergleichen leiden sollten: und uns, indem er uns das Vermögen gegeben, auch dazu berechtiget. — —

Das

Das ordentliche, so die Natur jedem Thiere zeiget, ist ein gewaltsahmer Tod von einem andern: ohne solche frühen Tod würde jedes Geschlecht sich so mehren, daß sie alle verhungern müßten. Jedes Insect dient andern zur Speise. Ihr Tod, ihre Marter, ist auch ein geringer Uebel als bey uns, da sie ihn nicht in der Furcht so lange zum voraus empfinden. — — — Selbst Marter, (wenn sie nöthig sind, z. B. zu anatomischen Erfindungen) sind nicht unerlaubt: denn die Natur hat ohnehin veranstaltet, daß manches Thier fast nicht ohne Marter stirbt: z. B. die Fliege.

Nach 1 Mos. I, 28. ist dies noch klärer: wir sind den Thieren zum Gott gesetzt, und haben also mit ihm das Recht, physicalisch Uebel über sie zu verhängen, wenn ein grösser Gut daraus entstehet.

Dies ist hart für die Thiere! — — — Ja! aber nicht härter als die Natur: die noch dazu fast alles Uebel der Thiere bis zu letzt verspart, wo es empfindlicher ist, als zuerst (Glück auf Unglück, und Unglück auf Glück, sind einander sehr ungleich) Diese Härte ist noch ein Geheimniß: die Hand aber, die gute Hand, die alles Uebel gegen das Gute abgewogen, wird es ihnen wieder zu ersetzen wissen.

2) Pflichten. Den natürlichen Trieb der Barmherzigkeit, die gradweise grösser ist, je näher uns die Thiere kommen, nicht auszurotten: nicht unnöthig Uebel zu verschwenden:

Wer gegen Thiere sich zur Grausamkeit gewöhnt, wird es auch gegen Menschen. Gott selbst mässiget seine Rechte durch Barmherzigkeit. — — Selbst er hat kein Recht, blos zur Lust die Marter zu verschwenden, hat es also auch uns nicht geben können. Auch die Ernährung der Thiere, die wir halten, und die uns dienen, ist Pflicht.

Keine Gattung der Thiere auszurotten, scheint eine Pflicht gegen uns und das menschliche Geschlecht zu seyn. S. meine Anmerkung über 3 Mos. XXII, 6. 7.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michaelis, Johann David,

Johann David Michaelis Moral

Bd.: 2

Göttingen (1792)

Mor. 651 t-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10596846-1
VD18 8036537X-001